Dante Alighieri
Solari, Gioele
Il pensiero politico di
Dante.

RIVISTA STORICA ITALIANA

FONDATA DAL PROF.
COSTANZO RINAUDO

NUOVA SERIE DIRETTA DAL PROF.
PIETRO EGIDI

A. XL. NUOVA SERIE I. FASC. IV. - OTTOBRE 1923

DIREZIONE // R. UNIVERSITÀ // · · · // TORINO/
AMMINISTRAZIONE / CASA EDITRICE G. PRINCIPATO/
MESSINA

INDICE DEL FASCICOLO

STUDI E RASSEGNE:

RECENSIONI:

BOLLETTINO:

SPOGLIO DELLE PUBBLICAZIONI:



(STUDI E RASSEGNE)

IL PENSIERO POLITICO DI DANTE

RASSEGNA CRITICA DELLE PUBBLICAZIONI DEL SECENTENARIO

[Solari, Gioele]

Il secentenario dantesco ha fornito occasione a molti, forse a troppi, di trattare del pensiero politico di Dante. E il proposito non può che incontrare favore, poichè si riconosce oggi generalmente se non la prevalenza certo l'importanza capitale delle finalità politiche nell'opera di Dante.

Nè tale riconoscimento si fonda oggi, come nel periodo del Risorgimento, su preoccupazioni e considerazioni politiche contingenti e soggettive, ma tende, presso i migliori, a scaturire da uno studio oggettivo e largo dell'ambiente storico nel quale e dal quale si svolse l'attività civile universalistica di Dante. Che se al numero non corrisponde sempre la qualità dei lavori pubblicati, ciò deve attribuirsi all'occasione stessa estrinseca che li generò; sopratutto, in molti, al desiderio di far servire il secentenario dantesco a dimostrazione e a esaltazione di tesi politiche suggerite dalla eccezionalità del momento storico in cui l'Italia venne a trovarsi dopo la guerra.

La causa precipua per cui lavori, per altri aspetti pregevoli, non rappresentano un reale progresso per la conoscenza del pensiero politico di Dante è l'aver trascurato nell'indagine alcuni criteri fondamentali e direttivi. Di tali criteri ricordiamo alcuni che ci guidarono nella presente rassegna informativa e critica dettata dal proposito di porre in piena luce quegli elementi di vita e di verità che nei lavori del secentenario ci sembra aver riscontrato intorno alla interpretazione politica dell'opera di Dante.

Già il Gorra aveva osservato che Dante maturò e svolse i suoi concetti attraverso una lunga serie di anni, non nel silenzio di fredde e solitarie meditazioni, ma nel tumulto e al cimento delle

quotidiane esperienze (1). L'osservazione del Gorra deve invocarsi contro coloro che si foggiano un Dante sognatore o profeta, che ne intendono la dottrina alla luce della nostra esperienza storica e si compiacciono di presentarlo come precursore di idee e di dottrine incompatibili colla mentalità e colle tendenze dell'epoca sua; quasi che la sua grandezza dovesse misurarsi dal grado con cui seppe antivedere i tempi e non piuttosto dal grado con cui riuscì a dominare e riassumere l'età in cui visse e operò.

D'altra parte non siamo d'accordo col Gorra nel ritenere che il pensiero politico di Dante in tutte le sue manifestazioni sia intimamente connesso con avvenimenti dell'epoca e che in particolare la *Monarchia* sia in diretto rapporto, e per la data di composizione e per il contenuto, con fatti realmente e intensamente vissuti dal poeta. Crediamo invece che nella fase più matura del suo pensiero politico, espressa nella *Monarchia*, l'eco dei tempi e degli avvenimenti s'illanguidisca, e Dante si elevi a contemplare il problema politico nella sua universalità, quale scaturiva dalle profonde caratteristiche esigenze dell'anima medioevale. Occorre in altre parole distinguere ciò che nella *Monarchia* è il frutto di un pensiero oramai maturo e definitivo, e ciò che in altre opere, come ad es. nelle *Epistole*, è suggerito da contingenze storiche o da particolari stati d'animo. Poichè la passione che agita e muove Dante nella *Monarchia*, ha perduto i caratteri della personalità e della contingenza per trasformarsi nella passione stessa di tutta un'età, del Medio Evo cristiano. Di fronte a essa il problema di Firenze e dell'Italia, la discesa di Enrico VII e il tradimento del Papa impallidiscono ed esercitano sull'atteggiamento politico di Dante un'influenza sempre minore. Alla *Monarchia* pertanto dobbiamo rivolgerci come a fonte precipua e autonoma del pensiero politico di Dante: più che nelle generalità del *Convito* o nelle allegorie della *Commedia* tale pensiero nella *Monarchia* prende forma definitiva, sistematica, scientifica, ed è ridotto ai tre problemi fondamentali, corrispondenti alla divisione in tre libri, dell'Impero, della romanità, dei rapporti dell'Impero colla Chiesa. Intorno a questi tre fondamentali problemi si dispongono altri minori problemi aventi ognuno il proprio valore e la propria autonomia, ma coordinati e subordinati a quei tre.

(1) Cfr. E. Gorra, *Dante e Clemente V*. In *Gior. st. d. lett. it.*, vol. 69, 1917.

Perciò è un errore perdere di vista le grandi linee, l'unità intima del problema politico di Dante nel suo triplice aspetto, per correr dietro a questioni particolari, a problemi cronologici e allegorici insolubili. Con ciò non è detto che allusioni, svolgimenti, deviazioni non si riscontrino in altre opere: ma o nulla aggiungono o sono suggerite da ragioni estranee all'interesse scientifico. Astraendo infatti dal *Convito*, in cui vi è solo l'abbozzo della dottrina, nelle *Epistole* e nella *Commedia* troviamo colla dottrina la fede nella realizzazione immediata o lontana dell'ideale politico. Solo nella *Monarchia* la logica del sistema non è disturbata da altre preoccupazioni e si rivela in tutto il suo rigore. Posteriore certamente al *Convito* essa esprime una coscienza politica matura. Le indagini per determinarne la data precisa contrastano col carattere dell'opera, e servono solo a dimostrare l'impossibilità di legarne la composizione ad avvenimenti particolari. D'altra parte mal si appone chi mediante una ricostruzione analitica e genetica crede cogliere l'intimo significato del pensiero politico di Dante, astraendo dalla sua singolare personalità. Dante attinge alle fonti più disparate, riflette le influenze più diverse, ma il materiale ovunque raccolto unifica e fonde in un sistema originale che ha valore a sè, indipendentemente dagli elementi che entrarono a costituirlo. In particolare la *Monarchia* è ricca di argomenti e di atteggiamenti di cui è facile ricostruire la storia: non però in tali argomenti e atteggiamenti singolarmente considerati consiste la sua novità e importanza, ma nell'arte mirabile con cui Dante seppe valersene a' suoi fini politici.

L'esame dei lavori pubblicati in occasione del secentenario c'induce ad affermare che il loro valore e la loro importanza sono in ragione della preparazione storica filosofica e giuridica dei loro autori. È fuor di dubbio che luce viva e nuova derivò in questi ultimi anni alla conoscenza del pensiero politico di Dante dalla partecipazione allo studio del medesimo dei filosofi e dei giuristi. I quali erano meglio preparati a intendere lo spirito e il significato intrinseco dei concetti politici di Dante, laddove storici e letterati ci avevano troppo abituati da un lato a fissare l'attenzione sugli avvenimenti politici esterni, dall'altro a sopravalutare la *Commedia*, in cui sotto il velo dell'allegoria si cela il pensiero politico di Dante o subisce adattamenti e deformazioni determinati da esigenze artistiche o da ragioni personali.

Limitando la nostra rassegna ai lavori che fecero oggetto par-

ticolare o prevalente di studio la *Monarchia*, ricorderemo dapprima le edizioni, le traduzioni e i lavori generali ed esplicativi di tutto il trattato, per passare poi ai lavori monografici che trattarono problemi particolari oggetto dei tre libri in cui è diviso il trattato dantesco.

***

Non senza vivo compiacimento per l'onore e il progresso degli studi danteschi in Italia devesi ricordare il testo critico della *Monarchia* pubblicato per iniziativa della Società dantesca italiana nell'edizione commemorativa (Firenze, Bemporad, 1921) che è tutto, osserva il Cian, fuorchè d'occasione, essendo stata lungamente meditata e severamente preparata (2). Basti dire che la revisione del testo fu affidata alle cure sapienti di Enrico Rostagno, il filologo e paleografo insigne che (ci attesta il Barbi nella Prefazione) ha riveduto il testo direttamente e con scrupolosa diligenza sui codici, tenendo conto del ms. Bini (3) scoperto ed edito di recente da L. Bertalot (Gebennae, 1920), al quale si deve anche la riproduzione eliotipica della sezione dello stesso codice, contenente il *De Vulgari* (in *Bibliofilia*, a. 1922, disp. 9).

Il testo del Rostagno, pur non staccandosi troppo sensibilmente dalla lezione tradizionale fissata dal Witte, la migliora in più punti, come ad es. nella numerazione dei capitoli del secondo libro. Fuso col quinto il sesto capitolo wittiano, è ridotto a dodici il numero dei capitoli del libro II. E facciamo nostro l'augurio del Barbi che il titolo di *Monarchia* sostituisca definitivamente quello divulgatosi nella forma « De Monarchia » contro alla tradizione dei manoscritti e alla concorde testimonianza de' più antichi biografi di Dante.

***

La mancanza di buone traduzioni della *Monarchia* è generalmente e da molto tempo lamentata: la ficiniana che solitamente accompagna le edizioni del testo, malgrado i pregi della lingua, l'autorità del traduttore, l'utilità che presenta per la interpreta-

(2) Cfr. V. Cian, *Un'edizione commemorativa* in *Gazzetta del Popolo* di Torino, 11 sett. 1921.

(3) Cfr. P. Rajna, *Un mistero svelato. Il Codice « Bini »*, in *Marzocco*, 12 nov. 1922, N. 46.

zione del pensiero dantesco, non è scevra di difetti gravi rilevati anche recentemente dal Siragusa (4). Il quale ricorda con elogio la traduzione in forma di parafrasi, accompagnata da note, fatta da F. P. Perez e pubblicata postuma (Palermo, 1898) ne' suoi *Studi danteschi*. Non dobbiamo però nasconderci le difficoltà dell'impresa, che richiede nel traduttore oltrechè la preparazione filologica, quella storica, giuridica, filosofica. Gli studi e le illustrazioni recenti del trattato se per un lato agevolano il compito, dall'altro possono traviare un traduttore non preparato contro le insidie di costruzioni arbitrarie e unilaterali.

Mostrarono di non aver coscienza di tali difficoltà e di non aver misurato le proprie forze il Nicastro e il Vianello, che ci diedero la traduzione della *Monarchia* nell'anno del Secentenario. In particolare va ricordata la traduzione del Nicastro per disingannare quelli che volessero cercare in essa una guida per la interpretazione del latino di Dante (5).

L'ampia introduzione che precede la traduzione (p. 1-100) rappresenta uno sforzo personale dell'a. per intendere il pensiero dantesco all'infuori di ogni sussidio e apparato bibliografico, e ciò, confessa candidamente l'a. (p. 21), perchè « a consultare anche i più autorevoli bisognerebbe spendere troppo di tempo e di fastidi ». Non si rende conto l'a. che sopratutto da parte di chi intende fare opera « di esclusivo divulgamento senza pretese » l'appoggiarsi ad autorità sicure, a lavori esaurienti e per certi aspetti definitivi è una necessità. Comunque l'introduzione non è senza pregi e non manca di osservazioni degne di nota. Merita di essere rilevato l'ordine della trattazione condotto dall'a. secondo il criterio indicato da Dante stesso nell'*Epistola* a Cangrande, ove (§ 6) è detto che in ogni opera dottrinale sono da ricercarsi il soggetto, l'agente, la forma, il fine, il titolo del libro e il genere di filosofia. Solo può osservarsi (a parte l'autenticità della lettera in parola) che tale ordine di trattazione non è, nel caso speciale della *Monarchia*, il più opportuno, poichè sostituisce all'ordine dei pro-

---

(4) Cfr. SIRAGUSA, *Per la versione del trattato « De Mon. »* in *Giorn. dant.* XXIV, (1921), p. 168-75.

Id. *Le recenti edizioni del testo della Mon.*, ibid. XXV, p. 31-35.

(5) Cfr. A. NICASTRO, *Il De Monarchia di Dante. Nuova versione con un esame esplicativo*, 8.o, Soc. an. coop. « La Tipografia », Prato, 1921. Cfr. in questa *Rivista* a. XXXIX, (1922), p. 199.

blemi effettivamente trattati, un criterio formale a cui non corrisponde la materia.

È anche degna di rilievo « la grande rassomiglianza di stile, di ragionamenti e di raffronti » notata (p. 22) dall'a. tra la *Monarchia* e la *Quaestio de aqua et terra*. Ma non vediamo come da tale corrispondenza, accennata e non dimostrata, possa trarsi argomento per riferire la *Monarchia* ai tardi anni di Dante. Men felice ci sembra l'a. nel ritrarre la figura morale di Dante sulle traccie del Balbo: poichè se in qualche atto della vita e atteggiamento del suo spirito Dante può anche apparire « uno spirito bizzarro, un impulsivo, intollerante, privo di prudenza pratica ecc. » (p. 24 e seg.) non certo attraverso tali giudizi e impressioni oggi si rivela a noi la sua grandezza morale e civile. Nè crediamo che Dante fosse in filosofia « un cultore esaltato, un poeta in cui il sentimento sopraffà la ragione, un mistico, uno zelante francescano ». Del preteso misticismo dantesco hanno fatto giustizia il Vossler, il Gentile, il Parodi, l'Ercole in scritti che l'a. ignora. Che il valore della *Monarchia* sia essenzialmente morale e rappresenti un ideale di perfezione mistica (p. 68), può solo sostenersi da chi non avverte la ribellione alla trascendenza e l'esaltazione dell'umanità dello Stato in quella implicite. Se è vero che Dante non concepì l'unità politica d'Italia, non può però negarsi, come fa l'a. (p. 30), che egli senta e affermi l'idea nazionale italiana.

L'esame del sistema filosofico espresso da Dante nella *Monarchia* trova l'a. impreparato (p. 71 e seg.): alla fedeltà dell'esposizione non corrisponde l'intima comprensione del pensiero dantesco, non rivissuto nelle sue fonti, nè collocato nel suo naturale ambiente storico. Di tale impreparazione doveva risentire la traduzione condotta sul testo del Witte, e ciò malgrado l'a. riconosca (p. 21) che per « la molto corriva franchezza di giudicare, correggere, aggiungere nell'opere dantesche occorre esser cauti nell'accettare le sue asserzioni ». L'a. ricorda una traduzione della *Monarchia* fatta dal Trissino che nessuno conosce, e la dice quasi contemporanea a quella del Ficino, ciò che non può essere, avendo il Ficino pubblicato la sua traduzione verso il 1467 quando il Trissino non era ancor nato.

L'a. non si rende conto delle difficoltà che deve superare chi vuol rendere con fedeltà ed efficacia il latino dantesco: oltre alla famigliarità colla terminologia filosofica e giuridica; occorreva un concorso di condizioni oggettive e soggettive che fanno difetto nell'a. Bastino pochi esempi tolti dai capitoli introduttivi del trat-

tato per dimostrarlo. La frase dantesca « publicis documentis imbutus » (I, 1) è tradotta: « ripieno di conoscenze utili al pubblico ». La « vorago semper ingurgitans et nunquam ingurgitata *refundens* » (ivi) diventa nel traduttore: « la voragine che sempre inghiotte della materia, senza *approntarne* da parte sua ».

Dante scrive: « ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar » (ivi) e il Nicastro: « per non essere incolpato di mal talento »; senza por mente che Dante allude al servo pigro e malvagio della parabola che sotterra il talento ricevuto dal padrone senza trarne vantaggio. Il *turgescere* dantesco (ivi) che implica l'idea di sviluppo, di crescita copiosa, è tradotto con *abbondare*. La dottrina della felicità aristotelica ricordata da Dante (ivi) diventa nel traduttore la dottrina della verità. La « Monarchia temporalis » è tradotta: « la suprema potestà temporale ».

Nel capo II troviamo « principatus » tradotto con « preminenza »; la frase: « fons atque principium rectarum politiarum » è tradotta: « fonte e principio di una retta arte politica », mentre Dante allude ai *retti* ordinamenti politici di Aristotele in contrapposto a quelli *obliqui*. La « ratio incidendi lignum » è tradotta con « modo di approntare il legno ».

Nel capo III: « juxta philosophum ad Nicomacum » tr.: « come dice il filosofo a Nicomaco ». Troviamo « vicus » tr. con « vicinato » mentre Dante nel *Convito* usa l'espressione *vicinanza* più conforme al linguaggio giuridico dell'epoca. « Essentia » è tradotto con « esistente ». E potremmo continuare, se non fossimo convinti che gli esempi addotti confermano largamente il nostro giudizio sfavorevole a questa traduzione, che offusca il pensiero di Dante e spesso lo fraintende.

***

Sotto ogni aspetto più rispondente alle finalità di divulgazione del trattato è la traduzione di Natale Vianello (6), il quale vi si accinse « con amore e diligenza » e, aggiungiamo noi, con serietà di propositi e larghezza di informazione. Dobbiamo lodarlo per avere nell'*Introduzione* (p. 5-88) evitato di assumere atteggia-

(6) NATALE VIANELLO, *Il Trattato della Monarchia di Dante Alighieri*, Genova, St. grafico Editoriale, 1921, 8 o, pp. 220. Cfr. in questa *Rivista*, a. XXXIX (1922), p. 199.

mento di novatore avanzando nuove e personali interpretazioni con pericolo di perder di vista lo scopo prefissosi; per aver scelto con sano criterio tra le innumerevoli testimonianze le più autorevoli che meglio servono a illustrare il pensiero di Dante, a preparare le menti degli inesperti alla lettura del trattato. Qualche maggior vantaggio avrebbe certamente potuto trarre dai lavori del Chiappelli, del Solmi, del Parodi, del Gentile, dell'Ercole, del Nardi, dei quali alcuni non ricorda, altri conosce e cita parzialmente. L'a. risolve utilmente il contenuto della *Monarchia* negli schemi logici che lo costituiscono (*Int.* c. II); rende al vivo l'ideale politico di Dante (c. III); riproduce esattamente (c. IV) lo stato della questione relativa alla data di composizione del trattato, associandosi all'opinione dominante che lo fa coincidere cogli avvenimenti che accompagnarono la discesa di Enrico VII. Sulle traccie del Perez (del quale molto si vale in questa *Intr.*) cerca la genesi e lo sviluppo del pensiero politico di Dante nell'indole del poeta, nelle vicende della sua vita, negli studi fatti (c. V), evitando indagini sulle fonti più lontane e profonde che l'avrebbero allontanato dallo scopo e per le quali non si sentiva preparato. Meno esaurienti sono gli ultimi capi dedicati alla questione dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero a principio del secolo XIV — agli avversari dell'idea imperiale — ai fautori della supremazia pontificia — ai confutatori della *Monarchia* — a Marsilio da Padova.

Per la traduzione l'a. ha fatto uso delle edizioni critiche più autorevoli, da quella del Witte a quella del Bertalot e del Rostagno; ma quest'ultima fu pubblicata troppo tardi perchè l'a. potesse con vantaggio valersene. Meglio forse era seguirne una sola e occorrendo rinviare in nota le varianti. L'aver conservato il titolo nella forma tradizionale per non andare contro la consuetudine fu, secondo noi, un errore, anche e soprattutto perchè trattasi di opera di divulgazione. Molto opportunamente l'a. accompagna la traduzione col testo latino e aggiunge note e richiami illustrativi e informativi. Pur tenendo presenti le traduzioni del Ficino e del Perez è evidente nell'a. lo sforzo per distinguersene. Non diremo che la traduzione soddisfi interamente, che l'a. sia riuscito a superare le difficoltà del testo, a rendere fedelmente ed efficacemente il pensiero di Dante. Non lo poteva per il difetto originario di una preparazione specifica d'indole storica, filologica, filosofica, giuridica. Ciò si rivela dalle note, utili e opportune, ma o

mancanti o non esaurienti nei punti più contrastati. Valgano a dimostrarlo alcuni esempi.

Le ultime parole del c. I, lib. « qui dat omnibus ecc. » andavano virgolate nel testo e nella traduzione, avendole Dante riprodotte da S. Iacopo, come l'a. avverte in nota.

A principio del c. II (lib. I) Dante dichiara di voler definire la monarchia temporale « typo ut dicam et secundum intentionem ». L'a. osserva in nota che l'espressione è l'equivalente della parola scolastica « figuraliter » e tr.: « figurativamente e secondo il suo fine ». Traduzione e annotazione ci lasciano all'oscuro del pensiero di Dante. Il Ficino traduce letteralmente « nella forma e secondo l'intenzione » attenendosi alla terminologia scolastica. A noi par chiaro che *typus* qui sta per *forma* o *figura* che nel linguaggio scolastico significava, tra l'altro, l'essenza della cosa; mentre *intentio* implica il fine a cui la cosa è ordinata. Perciò Dante vuol definire la monarchia temporale « in sè, nella sua vera essenza e in rapporto al fine a cui tende ». Ed effettivamente ciò fa nel I libro del trattato.

Nello stesso c. II Dante afferma che « in qualibet inquisitione » occorre movere da un principio (*principium cognoscendi* degli Scolastici) « in quod analytice recurratur pro certitudine omnium propositionum quae inferius adsumuntur ». L'a. tr.: « fa d'uopo in qualsivoglia ricerca aver conoscenza di quel principio a cui analiticamente si ricorra per accertarsi di tutte le proposizioni che si assumono in seguito ». Anzitutto il termine scolastico « inquisitio » non è semplice ricerca, ma ricerca condotta con metodo sillogistico, razionalmente. In secondo luogo era opportuno metter in rilievo il processo analitico (*analytice* = analysis consequentis degli Scolastici) di derivazione delle proposizioni dal principio inteso come verità chiara di per sè e certa. In terzo luogo la certezza di cui parla Dante è quella oggettiva delle proposizioni, non quella soggettiva di colui che fa l'indagine. Sempre nello stesso capo è mal tradotto « speculari » per « studiare »: « potestas » per « facoltà »; « rectae politiae » per « forme politiche ». Nè troviamo in nota i riscontri con Aristotele e col *Convito* (IV, 9) che sarebbero stati opportuni per determinare il significato esatto delle espressioni dantesche.

Nel c. III D. scrive: « Non enim essentia ulla creata ultimus finis est in intentione creantis, in quantum creans, sed propria essentiae operatio. Unde est, quod non operatio propria propter

essentiam, sed haec propter illam habet ut sit ». L'a. tr.: « Poichè nessun ente creato è il fine ultimo nell'intenzione di chi crea in quanto crea, ma l'operazione propria di quell'ente. Ond'è che non l'operazione per l'ente, ma questo per quella ha ragione d'esistere ». La nota aggiunta dall'a. non è pertinente e non chiarisce il pensiero di Dante, il quale voleva dire che l'essere è creato per un fine determinato dalla sua natura. Occorre quindi conoscere prima la natura dell'ente per conoscere il fine a cui tende e non viceversa.

Ancora più sotto Dante scrive: « Nulla vis a pluribus specie diversis participata, ultimum est de potentia alicuius illorum ecc. ». L'a., che evidentemente non ha famigliarità coi termini scolastici, tr.: « Nessuna potenza, alla quale prendono parte più individui differenti per specie, forma il sommo della potenza in taluno di loro ecc. ». Nessuna nota accompagna questo passo di Dante la cui difficoltà è nella forma scolastica in cui è espresso. Il traduttore nè spiega in nota nè rende tutto il valore delle espressioni: vis participata — ultimum de potentia — essentia specificata — esse simpliciter sumptum — esse complexionatum ecc. Il « quia etiam sic sumptum ab elementis participatur » è erroneamente tradotto: « giacchè anche così preso partecipa di elementi ». Il vero significato dell'espressione è che l'essere per sè non è proprietà esclusiva dell'uomo, ma si partecipa pure *dagli* elementi.

Altri esempi potremmo addurre di passi male intesi o genericamente e quindi inesattamente tradotti; di note o mancanti o di scarso valore per la comprensione del testo; di richiami a fonti o a opere di Dante non rilevati. Chiunque pensa alle difficoltà che finora trattennero i migliori dal volgarizzamento della *Monarchia*, non giudicherà con eccessiva severità questa traduzione, la quale, pur co' suoi difetti, può riuscir utile per una prima lettura del trattato, e se non colma una lacuna, costituisce un lodevole sforzo per colmarla.

* * *

Fin dall'anno del secentenario il prof. Siragusa dell'Università di Palermo preannunziava una traduzione della *Monarchia* informata a criteri che bene facevano sperare del successo dell'o-

pera. La traduzione venuta testè alla luce (7) risponde alle aspettative ed è degno complemento dell'edizione critica del testo. Finalmente non sarà più necessario ricorrere al Ficino per intendere il latino di Dante. La traduzione è condotta sulle recenti edizioni critiche del Bertalot e del Rostagno, e là dove le lezioni sono diverse l'a. sceglie con illuminato criterio la lezione migliore, avendo cura di dar ragione in nota delle sue preferenze. Le note illustrative, sempre opportune, sono contenute nei limiti imposti da una retta comprensione del testo. Lo scrupolo posto dall'a. per penetrare il pensiero dantesco e riprodurlo fedelmente è pari alla sua modestia e alla cautela con cui nei punti oscuri esprime la sua opinione meritevole sempre di considerazione. Ragioni didattiche (poichè certamente questa traduzione diventerà famigliare nelle scuole) avrebbero consigliato di accompagnare alla traduzione il testo latino nella lezione preferita, essendo convinti che l'espressione letterale italiana prende rilievo e significato dal confronto col testo.

Dubitiamo dell'opportunità di far precedere alla traduzione la lunga (p. XIX-CIX) introduzione dell'Ercole. Il quale ha una sua particolare concezione del sistema politico di Dante, frutto di lunghe e meditate indagini, meritamente apprezzate, ma non da tutti in tutte le loro parti pacificamente accolte. Non ci sembra opportuno presentarle in forma di risultati pressochè definitivi in un libro destinato, oltre che agli studiosi, alle scuole e alle persone colte. Nessuno meglio dell'a., appassionato studioso di Dante, avrebbe potuto riassumere chiaramente ed esporre in modo obbiettivo lo stato delle questioni interessanti la *Monarchia* ed eventualmente esprimere intorno ad esse il suo prudente avviso.

La traduzione è condotta col proposito lodevole di attenersi il più possibile alla lettera del testo: talora tale preoccupazione ci sembra eccessiva ed è a detrimento dell'efficacia e della chiarezza. Troppi latinismi si riscontrano, che meglio, a nostro avviso, potevano risolversi in frasi, in termini, in costruzioni di uso e significato corrente. Ad es. è male usato in italiano il genitivo col verbo *importare* (« Di tutti gli uomini... questo sembra importare » I, 1). I termini filosofici usati da Dante potevano con maggior vantaggio per la precisione essere illustrati con definizioni tolte dai testi e dalle fonti scolastiche. Colle quali l'a. non mostra di

(7) G. B. Siragusa, *Il Trattato della Monarchia di Dante*, nuovamente tradotto e annotato con intr. di Fr. Ercole. Palermo, Sandron, 1923, pp. 127.

avere molta famigliarità, neppure con le opere di S. Tommaso che non è mai ricordato, e che pure costituisce una guida sicura nell'interpretazione di molti passi filosofici del I libro. Ci sembra che l'a. si preoccupi assai più del senso etimologico e filologico delle espressioni dantesche che non del senso teologico e filosofico. Ad es. ci sembra ozioso discutere se Dante riferendosi alla sostanza angelica (I, 3) abbia usato la lezione seguita dal Bertalot o quella del Rostagno, mentre è chiarissimo il concetto desunto dalla dottrina scolastica sulla natura dell'intelletto angelico rispetto a quello umano. Nell'interpretazione di alcuni passi dissentiamo dall'a. L'espressione « società » non rende il vincolo politico implicito in « res pubblica » (I, 1). Dante dichiara (I, 2) di voler definire la monarchia universale « typo et secundum intentionem ». L'a. tr.: « nel suo tipo e secondo il modo onde s'intende » scambiando il valore filologico dei termini coi loro significato filosofico e tecnico. Non al rapporto tra teoretico e pratico, ma al rapporto tra *essentialiter* e *finaliter* mirava Dante. Determinare l'essenza o il fine della *Monarchia* è il duplice compito del libro I ed è ricerca speculativa.

« Umano consorzio » non rende l'espressione caratteristica dantesca di « humana civilitas ». La parola *essentia* non significa gli attributi di una specie, ma gli attributi costitutivi di essa, per i quali si distingue da ogni altra. Dante scrive (I, 12): « Si judicium *moveat* omnino appetitum... liberum est... si vero ab appetitu... *moveatur* liberum esse non potest ». L'a. tr.: « Se il giudizio *rimove* del tutto l'appetito è libero; se invece *è provocato* dall'appetito non può esser libero ». In nota l'a. osserva che il verbo « moveo » è usato prima nel senso di rimuovere, poi nel senso di movere. Noi crediamo che in entrambi i casi si debba tradurre con *movere* e interpretiamo il passo dantesco nel senso che quando il giudizio precede l'appetito (e quindi lo move) è libero, quando lo segue (e quindi è mosso) non è libero. La *epyekia* di cui al c. XIV lib. I non è tradotta dall'a., mentre non è che il concetto dell'equità aristotelica che implica l'adattamento della norma generale di giustizia alla varietà dei casi e delle circostanze particolari. Dante scrive (I, 15): « Ens et unum et bonum gradatim se habent secundum quintum modum dicendi « prius ». L'a. tr.: « L'ente, l'uno e il buono stanno gradatamente in rapporto di priorità secondo il quinto modo del dire ». A noi sembra che si debba così tradurre: « L'ente, l'uno e il buono stanno tra loro nell'ordine gra-

duale di precedenza che Aristotele indica come il quinto modo secondo cui una cosa è prima rispetto a un'altra ». Qui la forma perifrastica ci sembra necessaria per chiarire il passo dantesco. « Peccare, scrive Dante (ivi) nihil aliud est quam progredi ab uno spreto ad multa ». L'a. tr.: « il peccare non è altro che il procedere dallo sprezzo dell'uno a quello dei molti », mentre, secondo noi, il senso della frase dantesca è che il peccato è dispregio dell'uno (cioè dell'ordine) per correr dietro alla molteplicità disordinata delle cose. La *proportio* in cui secondo Dante consiste il diritto non è solo genericamente rapporto, come traduce l'a., ma rapporto proporzionale.

Leggendo la traduzione del Siragusa ci siamo vieppiù convinti della necessità della preparazione filosofica e giuridica per valutare tutta l'estensione e profondità dei concetti danteschi. Il criterio filologico è mezzo estrinseco utilissimo, perchè oggettivo, a contenere nei giusti limiti l'arbitrio dell'interpretazione logica. Quali che siano le ragioni di dubbio e di dissenso la traduzione del Siragusa incontrerà generale favore e servirà a diffondere la conoscenza di quella tra le opere dell'Alighieri che sembra oggi imporsi all'attenzione per il suo valore non solo storico ma attuale.



Dalle traduzioni passando alle pubblicazioni che fecero oggetto di studio la *Monarchia* col proposito di rilevarne il valore storico, filosofico, politico, non crediamo destinati a sopravvivere all'occasione che li ha generati i lavori dello Scandurra, del Vento, del Picece. Preferiremmo tacerne se il buon volere degli autori, il loro entusiasmo sincero, la lunga fatica sostenuta non meritassero considerazione. Alla vastità del disegno, al desiderio di tutto abbracciare, di tutti risolvere i problemi che si affacciano alla lettura del trattato dantesco, fa riscontro la superficialità e talora l'ingenuità dello sviluppo, l'avventatezza dei giudizi, le divagazioni non necessarie, la forma prolissa e disadorna, l'informazione enciclopedica e affrettata. Nell'illusione di aver trovato la chiave capace di schiudere tutti i misteri del testo dantesco, essi non si accorgono di sovrapporre il proprio al pensiero di Dante. Lavori siffatti rientrano in quella letteratura d'occasione, di cui nei riguardi particolarmente di Dante sembrava scomparsa la tradizione e che costituiscono un pericolo e un danno per il progresso dei buoni studi.

A scusa degli autori dobbiamo rilevare che il tema fu loro ispirato dalla R. Accademia di Napoli, la quale, in occasione del VI centenario dantesco, aveva bandito un concorso sul tema: « La filosofia politica di Dante nel *De Monarchia*, studiata in se stessa e nelle sue attinenze con lo svolgimento della filosofia politica nel Medio Evo dai trattati tomistici *De regimine principum* al *Defensor pacis* di Marsilio da Padova ». Temi di questo genere sono fatti per allontanare i migliori e per incoraggiare i mediocri. Miglior avviso era soffermarsi su questioni particolari e ancora controverse offerte dal tema che non proporsi di svolgerlo in tutta la sua ampiezza. Si correva rischio di perdere il premio, ma si giovava certamente di più agli studi. Comunque lo Scandurra, noto per un infelice lavoro sul pensiero politico di V. Alfieri, ha voluto cimentarsi all'ardua prova (8), e, quasi che il tema non fosse abbastanza ampio, ha sentito il bisogno di allargarlo per istruirci, in una lunga introduzione storica, sulla lotta per la supremazia temporale tra il Papato e l'Impero dai tempi di Carlo Magno fino a Bonifacio VIII, sorvolando proprio sugli avvenimenti che meglio potevano illuminarci sull'ambiente in cui si maturò il pensiero politico di Dante. Non si comprende infatti il suo silenzio sulle controversie tra Bonifacio VIII e il Comune di Firenze, delle quali fu tanta parte Dante: tanto meno si comprende tale silenzio, se, come l'autore sostiene, la *Monarchia* fu scritta negli anni 1302-03.

Ma veniamo a quella che può considerarsi la tesi principale del lavoro. L'a. move dal presupposto che la *Monarchia* ne' suoi tre libri fu scritta per risolvere i tre *litigi* risorti nei primi anni del secolo XIV in occasione della lotta tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello. Secondo l'a. intorno al 1300 la lotta per la supremazia del Pontefice sull'Imperatore, le questioni sulla necessità della monarchia universale, sul diritto del popolo romano all'impero, erano non solo sopite ma risolte col pieno pacifico riconoscimento teorico e pratico del principio teocratico da un lato, dell'indipendenza dei singoli principi dall'autorità imperiale dall'altro. A ridestare il triplice litigio sopravvenne il dissidio tra Bonifacio VIII e il re di Francia, il quale mentre si riconosceva sciolto da ogni vincolo di soggezione verso l'Imperatore, contro il

(8) Sebastiano Scandurra, *Il De Monarchia di Dante Alighieri e i suoi tempi*, Acireale, Tip. orario delle ferrovie, 1921, 8 o. pp. 101.

Pontefice affermava risolutamente l'indipendenza del potere civile dal potere religioso. La lotta di supremazia cessata nei rapporti coll'Imperatore col trionfo della causa papale, risorge nei rapporti tra il Papa e i capi degli Stati nazionali sorti dalle rovine dell'Impero. La letteratura politica dell'epoca riflette la rinnovata triplice contesa, e mentre Egidio Colonna nel *De eccles. potestate* riprendeva la rigida tesi teocratica, altri, come l'Anonimo autore della *Quaestio de utraque potestate*, e Giovanni di Parigi prendono le difese del re di Francia. Cessato il furor della lotta colla morte di Bonifacio VIII, Dante si interpose arbitro nella controversia e non più tardi del 1304 scrisse la *Monarchia* in difesa della causa imperiale pressochè dimenticata. Questa è la tesi dell'a. ridotta alla sua più semplice espressione.

Che la composizione della *Monarchia* debba farsi risalire ai primi anni del secolo XIV non è ipotesi nuova, per quanto sia oggi quasi concordemente abbandonata anche da alcuni di quelli ad es. il Grauert, il d'Ovidio) che dapprima l'avevano sostenuta. Ma se altri giustificavano tale ipotesi cogli avvenimenti della vita di Dante e di Firenze in quest' epoca, l' a. preferisce porla in rapporto colla politica antiimperiale e antipapale del re di Francia. Anche per tale interpretazione aveva aperto la via lo studio notissimo del Cipolla, (8), che l'a. ha il torto di non ricordare, anche quando mostra di valersene a' suoi scopi (cfr. ad es. a p. 38). Nessun dubbio che la letteratura politica francese abbia fornito a Dante occasione e argomenti per la composizione del trattato. A questo riguardo non può giustificarsi l'a. di aver limitato l'esame ai tre scritti sopracitati, omettendo molti altri della stessa epoca che potevano fornire occasione a utili raffronti con la *Monarchia*: sopratutto è a deplorare ch'egli ignori lo Scholz che dedicò alla pubblicistica del tempo di Filippo il Bello e di Bonifacio VIII una notissima monografia. Comunque per la data del trattato dantesco il Cipolla aveva autorevolmente ammonito che nessuna conclusione potevasi ricavare dalle indagini sulle dottrine dei guelfi francesi. Nè altrimenti pensa lo Scholz. Alle prudenti riserve dell'illustre storico e nostro venerato maestro fa riscontro la disinvoltura dell'a., che senza portare alla sua tesi contributo nuovo di stu-

(8) C. CIPOLLA. *Il Trattato De Mon. di D. A. e l'op. De potestate regia et papali di Giov. di Parigi* in Mem. R. Acc. d. Sc. di Torino, 1892, rist. in: *Scritti danteschi*, Verona, 1921.

di e di ricerche dirette, eleva senz'altro a verità inconcussa che le discussioni provocate dalla politica di Filippo il Bello negli anni 1302-03 spinsero Dante a scrivere nel 1304 la *Monarchia*. Anche ammessa come più plausibile la data del 1302-03 per i tre scritti polemici ricordati dall'a., non segue in niun modo che Dante dovesse scrivere in rapporto ad essi e ad essi soli nel 1304. Con argomenti analoghi altri potrebbe mettere in rapporto la *Monarchia* di Dante col *De ortu et fine Romani imperii* di Enghelberto abate di Admont, che è certo posteriore al 1307 (lo Scholz lo riferisce al 1310) e in cui si difende la monarchia universale al modo di Dante. Non spiega l'a. come la dottrina politica della *Monarchia* potesse già trovarsi abbozzata per grandi linee nel lib. IV del *Convito* che l'a., senza prova alcuna, riferisce al 1300, cioè a una data che precede la fase acuta del dissidio tra Bonifacio VIII e Filippo di Francia. Nè sospetta l'a. l'assurdo di riferire il *Convito* al 1300, l'anno del Priorato di Dante e delle discordie fiorentine.

Le difficoltà che si oppongono alla tesi dell'a. e sulle quali egli sorvola con tanta leggerezza, non derivano solo dalla forza degli argomenti contrari, ma sono intrinseche alla tesi stessa. La quale move dal presupposto che intorno al 1300 l'idea della monarchia universale aveva perduto ogni interesse teoretico e pratico: e siccome di essa l'a. crede di non trovare quasi traccia negli scritti polemici da lui considerati, è portato a rappresentarsi Dante, che ne tratta nel lib. I della *Monarchia*, un solitario esumatore di un'idea oramai sorpassata. Dobbiamo anzitutto accogliere con molte riserve l'affermazione dell'a. che nella pubblicistica di quest'epoca solo incidentalmente e senza attribuirvi valore si facesse questione della monarchia universale. Si può osservare che attraverso la stessa tesi teocratica sostenuta da Egidio Colonna e da Enrico da Cremona (dimenticato dall'a. pur avendo scritto in quest'epoca) si afferma l'esigenza di un regime universale esercitato dal Papa. Per quanto riguarda i guelfi francesi alcuni si limitano veramente a ciò che formava precipuo oggetto di controversia, cioè alla questione dei rapporti del potere civile e religioso, ma altri (e tra essi lo stesso Giovanni di Parigi e il Du Bois non ricordato dall'a.) quando non lasciano intravedere la mira lontana di vedere il re di Francia rivestito dell'autorità imperiale, discutono e largamente della monarchia universale, in quanto dovevano temere che un potere universale eserci-

tato direttamente o indirettamente per delegazione del Papa, potesse costituire un pericolo per l'indipendenza dei nuovi Stati nazionali. Nè poteva essere altrimenti. Come ha dimostrato il Cipolla l'idea di un regime universale aleggiava sopra i fatti della politica quotidiana, era idea sempre viva e presente alle menti prima e dopo il 1300: di essa troviamo traccie in tutta la letteratura politica dell'età di Dante da Giovanni di Parigi a Marsilio da Padova: tale idea vediamo rifiorire non appena si riaffaccia la possibilità di una restaurazione dell'Impero ai tempi di Enrico VII e del Bavaro. E la sensibilità a tale idea era tanto più viva quanto minore era la possibilità della sua attuazione. Non avverte l'a. che il movimento per la disgregazione dell'unità imperiale romana nella molteplicità degli Stati era solo agli inizi ai tempi di Bonifacio, che la discussione intorno alla necessità dell'Impero era appena aperta, e l'idea dell'Impero, lungi dall'esser superata, aveva per sè una salda tradizione giuridica sostenuta da una coscienza filosofica e religiosa secolare. Alla luce di questa più larga visione del problema politico doveva l'a. intendere la *Monarchia* anzichè restringerne lo sfondo storico alla contesa particolare, per quanto notevole, di Bonifacio col re di Francia e alle discussioni polemiche da quella suscitate.

Non crediamo di insistere oltre su questo saggio dello Scandurra, il quale ignora o finge di ignorare la letteratura recente più autorevole concordemente contraria alla sua tesi e mal riesce a nascondere, sotto l'apparente sicurezza delle affermazioni, la impreparazione filosofica e giuridica a trattare l'arduo tema.

***

L'opera del Picece, che si dice premiata al concorso della Soc. Reale di Napoli, consta di un volume diviso in due parti di circa seicento pagine (9). Nella prima parte l'a. tratta della vita e dei tempi di Dante nel periodo che precede l'esilio (c. I) — studia la formazione del suo pensiero politico nell'esilio (c. II) — si diffonde intorno alla filosofia politica medioevale da S. Tommaso a Marsilio (c. III). La seconda parte vuol essere un ampio commen-

(9) LUIGI PICECE, *La filosofia politica di Dante nel «De Monarchia» studata in se stessa* ecc., Tip. edit. Appulo Lucana, Melfi, (anche Napoli, per cura dell'autore), 1921, pp. 570, 8.o.

to della *Monarchia*, la quale è esaminata e discussa nell'ordine dei libri e dei capi seguito da Dante.

L'a., evidentemente nuovo agli studi danteschi, non risparmiò fatiche per assolvere il difficile compito. Con lodevole sforzo si rese familiare la letteratura sull'argomento: ma il lavoro, anche nella forma tipografica, rivela il carattere occasionale e dà l'impressione di un materiale raccolto faticosamente senza sufficiente elaborazione; per cui riesce slegato, privo di efficacia, relativamente povero di idee originali e direttive, mentre non si contano le ripetizioni, le digressioni, le divagazioni. Difetti questi che in una revisione del lavoro potrebbero anche attenuarsi e scomparire: non così il vizio di metodo derivante dal fatto che l'a. si accinse allo studio di Dante con certi suoi presupposti metafisici, che, discutibili in se stessi, sono in assoluto contrasto non pur col pensiero di Dante, ma con tutta la coscienza religiosa e filosofica medioevale.

Per chi lo ignorasse ricordiamo che l'a. « uomo modesto e di scarsa coltura » come egli stesso tiene a dichiarare, in opere anteriori (10), aveva delineato un sistema filosofico dal nome di « monismo scientifico universalistico ». A base di esso sta il concetto del mondo come unità eterna di materia e di spirito che si evolve secondo la legge meccanica di causalità, trasformandosi perennemente nella molteplicità indefinita delle forme ed esistenze fenomeniche particolari. Ciò che l'a. chiama spirito non è principio sostanziale, ma attributo o attività della materia in continua trasformazione ed evoluzione. Dio si identifica con la necessità cosmica immanente nelle cose; nell'uomo o più propriamente nel cervello la natura si ripiega su se stessa e diventa coscienza o materia pensante. Per tal modo la vita psichica è la vita del cervello, il quale « come sostanza ha in sè la maggior potenzialità e quindi la maggior attitudine alle manifestazioni spirituali ». Nella vita cosmica è compresa la vita sociale da cui l'individuo non può isolarsi: le leggi della natura e le idealità che si sprigionano dalla vita collettiva costituiscono l'imperativo categorico della condotta umana, per cui il diritto è « la forza che regola l'evoluzione sociale in base alla natura cosmica, sociale e individuale ».

Queste idee l'a. sostiene con grande calore di convinzione: nè

(10) Particolarmente in: *Monismo e scienza giuridico-sociale*, Cavotta, S. Maria C. V., 1911 e in: *Nuova filosofia e nuovo diritto* in *Filangieri*, luglio-agosto 1916.

gli faremo una colpa di aver rinnovato forme e atteggiamenti di pensiero familiari al materialismo dogmatico del secolo scorso; protestiamo solo contro il tentativo di coinvolgere il nome e l'opera di Dante con siffatte ingenue professioni di fede filosofica. L'ammirazione dell'a. per Dante è l'ammirazione per un precursore delle proprie idee: il valore della *Monarchia* è misurato dal grado con cui vi si afferma il monismo cosmico universale. Nè sembri esagerazione la nostra o facile ironia. Si leggano le pagine (p. 313 e seg.) che l'a. pretende consacrare al commento dei capi 8 e seg. del Lib. I della *Monarchia*, e si troverà chiaramente affermato che Dante, precorrendo il Bruno, ricavò dalle dottrine emanatistiche la intuizione monistica del mondo — che concepì lo spirito come funzione della materia e forza vitale di essa — che intese l'ordine delle cose secondo la legge di causalità necessaria, se non ancora secondo la legge di evoluzione — che oppose al teismo cristiano il suo monismo spiritualista secondo cui Dio è nelle cose e tutte le cose in Dio — che l'uomo è una entità cosmica, prodotto da fattori fisici ecc. ecc. Insomma il segreto della grandezza di Dante sta nell'aver assimilato dall'antichità e nell'aver precorso i principii filosofici dell'a. Donde la sua insistenza per far apparire Dante un seguace dello stoicismo e un precursore dell'umanesimo. L'influenza storica sul pensiero di Dante non si fonda su particolari ricerche da parte dell'a., al quale basta l'affermazione generica che Dante conobbe la dottrina stoica attraverso Cicerone derivando da essa la fierezza dell'animo, l'amore alla libertà nell'esaltazione di Catone e di Bruto, l'idea della pace nell'universalità dell'impero, ma sopratutto l'identità di Dio colla mente che agita il cosmo (p. 79; 122 e seg.).

Nè si comprende come l'a. possa chiamare Dante « umanista autentico » fondandosi sul particolare significato che l'umanesimo assume nell'opera del compianto Troiano (p. 146). Per l'a. Dante ha rotto col Medio Evo, colla Scolastica, col Cristianesimo e diventa un novatore, un precursore di Lutero, del modernismo cattolico. E potremmo continuare a metter in rilievo le strane affermazioni dell'a., dominato dall'idea fissa di trovar in Dante la conferma del suo credo filosofico e politico. Opere siffatte si giudicano da sè e non meritano di esser discusse. Non voglio credere che la Società Reale di Napoli ne abbia col suo giudizio incoraggiato la pubblicazione.



Dal tema proposto dalla stessa Società trasse evidentemente ispirazione anche Sebastiano Vento « per rendere intero il sistema della filosofia politica di Dante » (11). Dopo la recensione che del suo lavoro fece l'Ercole (in *Gior. st. d. lett. it.* v. 80, 1922) non crediamo che l'a. possa ancora nutrire l'illusione di aver colmato una lacuna della letteratura dantesca. Alla conoscenza del pensiero politico dantesco meglio si provvede con lavori monografici su particolari questioni che non con lavori d'insieme, sempre insufficienti e che comunque presuppongono i primi. Già l'Ercole notò il difetto di preparazione dell'a. che si rivela nell'ignoranza di lavori notissimi che avrebbero potuto servire a' suoi fini; con ciò era destinato all'insuccesso il suo tentativo di dare « uno studio completo e organico del contenuto del *De Monarchia* ». (Pref.). Non seguiremo l'Ercole nel metodo di far servire un cattivo lavoro per svolgere dottrine sue proprie. Pochi rilievi derivati sopratutto dalla prima parte, corrispondente al libro I del trattato dantesco, basteranno a far conoscere il metodo e la mentalità dell'a., a metter sull'avviso gli inesperti che, attratti dalle forme esteriori, credessero di trovare in questo lavoro una guida utile e sicura all'intendimento della *Monarchia*.

Il metodo seguito dall'a. di attenersi all'ordine del trattato commentandolo capo per capo rendeva inevitabili le ripetizioni, le lunghe parafrasi del pensiero dantesco, e gli precludeva la via a una trattazione sistematica delle singole questioni. Per ciò all'ordine esteriore, a una relativa chiarezza di forma fa riscontro la confusione e l'oscurità del contenuto. Le questioni più importanti sono evitate o trattate con deplorevole superficialità; cita indirettamente ed inesattamente, senza spirito critico, senza alcun rispetto al nesso ideologico e cronologico. In ordine alla dottrina teocratica, contro la quale avrebbe preso posizione Dante, l'a. si limita ad affermazioni generiche (p. 245 e seg.), nè tien conto delle forme e degli atteggiamenti diversi che tale dottrina assunse non pur nei tempi più remoti, ma negli stessi contemporanei di Dante, in S. Tommaso, in Egidio Colonna, in Bonifacio VIII. D'altra parte

---

(11) SEBASTIANO VENTO, *La filosofia politica di Dante nel « De Monarchia » studiata in se stessa e in relazione alla Pubblicistica medioevale da S. Tommaso a Marsilio da Padova*, 8.o, Torino, Bocca, 1921, pp. 401.

tutti gli sforzi di Dante sono diretti a dimostrare la necessità della monarchia temporale universale e a distinguerla non a contrapporla all'autorità suprema ecclesiastica.

Ciò che l'a. pensa sulla genesi dell'idea della monarchia universale in Dante (p. 8 e seg.) non siamo riusciti ad afferrare chiaramente, perchè non ci riesce facile intendere come potessero incontrarsi nella formazione della coscienza politica di Dante elementi etici francescani e elementi derivati dai giuristi e sopratutto da Cino da Pistoia. « Il sogno di Dante (scrive l'a. a p. 18) come quello di Cino e del Lussemburghese era quello della pacificazione degli animi e dei partiti e il trionfo della giustizia sociale, manomessa ed impedita dal vigoreggiare delle cieche e infrenate (sic) passioni politiche ». Frasi come queste a contenuto vago, generico che non sono il risultato di un'indagine storica rigorosa e prudente troviamo quasi a ogni pagina. La grave questione dei rapporti tra Cino e Dante è trattata dall'a. sulla falsariga dell'antiquata monografia del Chiappelli (p. 19 e seg.). Non sappiamo come si possa affermare che Dante nel sostenere l'idea della monarchia universale per la pace del mondo riflettesse la leggenda francescana di un imperatore ideale « scevro di ogni cupidigia mondana, tutto pieno di carità per i popoli liberi, autorevole assertore e mallevadore della giustizia sociale » (p. 32). Con che si viene a svalutare e la tradizione romana giuridica dell'impero e la funzione politica e temporale che Dante attribuiva al monarca.

Dalla definizione dantesca della monarchia temporale l'a. deduce (p. 32) ch'essa non risponde alla tradizione cristiano-germanica, ma alla classica elaborata dai romanisti medioevali. Nè quì, nè altrove l'a. si pone la questione delle influenze germaniche sulla concezione politica di Dante. La stessa funzione sociale e pacifica che questi attribuisce al monarca, si accorda ben più colla tradizione germanica che non colla tradizione classica. Ma da chi ignora le fonti germaniche, sopratutto il Gierke, e conosce il Carlyle attraverso la recensione dell'Ercole, non potevasi aspettare diversa conclusione. Rimane pertanto assodato per l'a. che Dante desunse la sua dottrina dell'Impero « dal commento tradizionale del giure giustinianeo e dalle *costituzioni e dai senatus consulta* imperiali medioevali e dalle opere di Virgilio » (p. 35). Ma non chiarisce i limiti e la natura della coltura giuridica di Dante sopratutto in rapporto al diritto romano; cita, è vero, il principio della Novella VI di Giustiniano in cui si parla di sacerdozio e di

Impero e della loro reciproca indipendenza, ma non si chiede se il pensiero di Giustiniano in ordine alle funzioni dell'Impero e a' suoi rapporti colla Chiesa coincida col concetto che dell'Impero e della Chiesa si formò la speculazione filosofica e giuridica medioevale; non rivela le costituzioni e i senatoconsulti medioevali che a suo credere avrebbero particolarmente fornito argomenti a Dante per la costruzione del suo sistema politico.

L'a. insiste e giustamente sul principio dell'*ordinatio ad unum* invocato da Dante per dimostrare la necessità della monarchia universale (p. 59 e seg.): ma di questa unità nel sistema politico dantesco non pone in rilievo il carattere e i limiti. L'unità dantesca non ha valore nè assoluto nè esclusivo: per servirci di una espressione del Gierke essa appare come una cupola che domina il sistema organico della società umana. L'unità dantesca non solo non esclude l'autonomia, ma ha un limite insuperabile nella natura organica e nei fini particolari delle singole parti legate al tutto da un rapporto di coordinazione gerarchica. Per Dante ogni essere composto (plura ordinata ad unum) forma a un tempo una suddivisione e un tutto particolare, ha un fine suo proprio che è distinto dai fini di più vasti aggruppamenti, e gli dà la sua unità. Per tal modo tra l'universalità la più elevata e l'unità indistruttibile dell' individuo umano si dispone una serie di unità intermedie, ciascuna delle quali comprende unità di grado inferiore. L'idea federale gerarchica essenzialmente cristiana e germanica risponde assai meglio al concetto politico di Dante che non l'idea classica dell'unità dello Stato, che fa di questo il sovrano unico e assoluto di tutta la vita collettiva. Perciò quella che l'a. chiama l'utopia politica Dante ha un valore storico e realistico che egli non sospetta, mentre non comprendiamo come si possa ravvicinarla al monismo naturalistico degli stoici e all'evoluzionismo spenceriano (p. 72-73).

L'a. crede (p. 74) che il libro I della *Monarchia* sia « una diretta e intenzionale risposta » ai guelfi francesi che negavano la necessità di una monarchia universale. Ma nessuna prova l'a. porta al suo assunto, mentre non troviamo nel lib. I accenni agli avversari della monarchia universale. D'altra parte la tesi di Dante non solo non era incompatibile col principio dell'autonomia dei singoli regni sostenuta dai guelfi francesi, ma di essa era piuttosto il complemento necessario in piena armonia colla coscienza filosofica e politica medioevale.

Lasciamo all'a. la responsabilità di affermare che la filosofica politica di Dante è eclettica (p. 75), che Dante trasse l'argomento della derivazione dell'unità dell'Impero dall'unità di Dio, dalla letteratura patristica dopo di aver egli stesso rilevato ch'essa era idea comune a tutta la scuola tomistica (p. 98): nè lo seguiremo nelle sue divagazioni circa l'identità del Veltro della Commedia coll'imperatore ideale della *Monarchia* (p. 102-115); dobbiamo però accentuare il nostro dissenso dalle affermate influenze francescane sul concetto dantesco dell'assenza nell'imperatore di ogni cupidigia. Questa pretesa influenza francescana sul pensiero politico di Dante ritorna insistente e inopportuna in diversi punti del lavoro. L'a., per deplorevoli lacune della sua coltura, ignora gli argomenti fatti valere dal Gentile, dall'Ercole, dal Parodi contro l'interpretazione mistica dell'opera e della figura di Dante. Tali argomenti acquistano maggior valore riferiti alla *Monarchia*. Nessuna corrente di idee era meno adatta della francescana ai fini e alle idealità politiche di Dante. Il quale col fermo proposito di instaurare l'ordine civile, l'*humana civilitas* contro le invadenze ecclesiastiche e le finalità religiose non poteva trarre ispirazione dal misticismo francescano che proprio nell'età che fu sua accentuava il suo spirito di ribellione non pur contro l'autorità civile, ma anche contro l'autorità religiosa. Che l'imperatore dovesse fare opera di pace, di concordia, di amore tra gli uomini, che dovesse aver l'animo sgombro di cupidigia, rivolto al bene dell'umanità, tutto ciò rientrava nelle funzioni normali che la coscienza medioevale attribuiva all'Imperatore e per cui si giustificava l'esistenza e l'universalità del potere. In Dante e in generale nel Medio Evo le funzioni politiche e etiche si confondevano sopratutto in ordine al supremo potere che, non avendo territorio sul quale esplicare un potere sovrano, era meglio in grado di garantire la pace e la felicità del mondo; comunque la sua era pur sempre una funzione civile scevra da ogni elemento mistico o religioso. Fonte precipua di errore da parte dell'a. è lo studio frammentario e analitico dell'opera di Dante, la sua incapacità a intenderla storicamente, ad abbracciarne sinteticamente il pensiero per trarne luce che permetta di intendere i particolari della dottrina.

Solo la mancanza di senso storico, che è il poi il senso di cogliere non tanto le uniformità quanto gli elementi differenziali dei fatti storici, può spiegare la confusione fatta dall'a. (p. 123

e seg.) tra il principio monarchico della tradizione aristotelica e la nozione dantesca della monarchia universale. La preferenza che il Medio Evo e Dante dimostrano per l'idea monarchica non era la preferenza per una determinata forma di governo, ma era l'omaggio al principio di unità. E come questa non era l'assorbimento ma il superamento della pluralità. Così il principio monarchico personificato nell'Imperatore non era incompatibile con forme democratiche e aristocratiche di governo che esprimevano l'unità in forme meno perfette. Per Aristotele le forme di governo sono esclusive e assolute, e di tutte le forme la monarchia presenta minori possibilità di attuazione. Nel Medio Evo il principio monarchico puro nell'idea può nel fatto coesistere con qualsiasi forma di governo. E ciò in rapporto al concetto germanico-cristiano che il monarca ha un potere assoluto che sta fuori e sopra la comunità, di cui ha la direzione. Perciò Dante vede nel monarca « aliquod unum quod non est pars » e può paragonare il posto che esso occupa nello Stato a quello che occupa Dio nel mondo.

La deformazione del pensiero dantesco culmina nelle pagine (p. 129 e seg.) che l'a. consacra alla nozione della libertà in Dante. La disinvoltura dell'a. supera qui ogni limite del credibile. Dante a cui si rimprovera di non aver dato un concetto concreto e scientifico della libertà neppure nella forma classica tramandata dal diritto romano (p. 136), diventa ad un tratto primo audace assertore del liberismo economico e giuridico, precursore del Montesquieu, ispiratore del Paley e perfino dei giacobini del 93 (p. 148).

Non ci soffermeremo sulla parte più propriamente filosofica del lavoro. Il capo dedicato all'intelletto possibile e al problema della felicità parve all'Ercole « un capolavoro di illusione » e noi aggiungiamo di mal celata ignoranza. Vi troviamo riprodotti brani generici di autori diversi e sono passati in silenzio i lavori specifici dell'Ercole, del Nardi, del Parodi, che sull'averroismo e sulla filosofia di Dante hanno a lungo meditato con modernità di metodo, con novità di ricerche e di risultati.

L'arte dell'a. di simulare una coltura e una preparazione che non ha, si rivela nel sistema delle citazioni, dei riferimenti, dei confronti. Per ogni singolo capo del trattato ritornano con monotona uniformità e spesso senza alcuna necessità gli stessi nomi, che per i precedenti della dottrina sono Aristotele, S. Agostino, S. Tommaso, per i contemporanei di Dante sono Ockam, Egidio Colonna, Cino da Pistoia, Giovanni da Parigi, Agostino Trionfo,

Enrico da Cremona e sopratutto Enghelberto di Admont, per i successori Marsilio da Padova e Vernani. Le citazioni si succedono indistintamente senza alcun rispetto al rapporto logico, storico, cronologico. Dei presupposti diversi della dottrina agostiniana e tomistica non ha nessuna coscienza e l'Ercole lo ha rilevato e dimostrato. I pretesi rapporti tra Dante e la corrente francescana sono dogmaticamente affermati non dimostrati. Sopratutto per i confronti della dottrina politica di Dante con quella dei pubblicisti contemporanei era necessario porsi il problema della data di composizione, per poi ricercare con tutti i sussidi della critica storica ed esegetica se e di quali scritti Dante potè avere conoscenza e si valse a' suoi fini. Nè quel problema, nè questa ricerca interessano il Vento. Poichè per la data del trattato dantesco accetta senza discuterla quella che lo riferisce all'epoca di Arrigo VII: per i rapporti di Dante coi pubblicisti dell'epoca sembra movere dal presupposto che Dante dovesse conoscerli tutti e di tutti valersi, per cui la *Monarchia* dovrebbe intendersi come una risposta « diretta e intenzionale » ai problemi che la pubblicistica sopratutto francese aveva sollevato. Non escludiamo che l'a. possa aver ragione; ma difettano le prove e quelle fornite sono così deboli che il dubbio permane aggravato dalle difficoltà e dai problemi che rimangono insoluti. Esempio tipico è la posizione che prende l'a. nei riguardi di Enghelberto di Admont, autore dell'opuscolo *De ortu et fine Romani imperii* che sembra composto intorno al 1310. I raffronti tra le opinioni espresse dall'Admont e il testo dantesco si succedono così numerosi e insistenti nel lavoro del Vento da far credere ad un rapporto di derivazione diretta. L'a. non nutre dubbi che Dante conoscesse l'opuscolo dell'Admont, traendone impulso alla composizione del suo trattato; e ciò per l'unica ragione che molti argomenti del *De ortu* ricorrono in Dante e molte dimostrazioni dantesche sembrano dirette contro le affermazioni del pubblicista francese (p. 34, 74; 142 ecc.). L'argomento prova troppo; perchè potrebbe valere non solo per l'Admont, ma per tutti gli scrittori politici dell'epoca, nei quali è facile rilevare idee e ragionamenti analoghi a quelli di Dante. Ma trattasi di idee e di argomenti di dominio pubblico che costituivano il fondo comune della coscienza politica dell'epoca, a cui tutti attingevano, di cui nessuno poteva vantare la paternità e che erano invocati a sostegno delle tesi più diverse. Questa corrispondenza di idee e di argomenti negli scrittori più diversi e

politicamente discordanti prova solo nei riguardi di Dante ciò che già il Cipolla aveva avvertito, che non ogni pensiero è originale in Dante e che dobbiamo « svezzarci dal considerare il *De Monarchia* come un cippo isolato in aperta campagna ». Ma l'a. va oltre e parla di influenze dirette, di rapporti di derivazione tra il *De ortu* e la *Monarchia* e con argomenti che provano il contrario. Valga come esempio ciò che scrive a pag. 139 e seg. per dimostrare che Dante aveva presente l'Admont nella enunciazione della tesi che, posta la necessità di una legge comune, tale legge deve procedere da un solo. L'universalità e l'unicità della legge e del potere che la emana non esclude la convenienza di leggi particolari inspirate alle speciali esigenze e contingenze dei singoli popoli (cfr. *Mon.*, I, 14). Tutto il ragionamento dantesco si fonderebbe qui sul rapporto tra intelletto speculativo e intelletto pratico, il quale è l'estensione del primo alla varietà dei rapporti umani. L'argomento non era nuovo e Dante poteva derivarlo dalle fonti più diverse, senza conoscere l'Admont, nel quale l'argomento, come del resto nota l'a., prende altra forma e altro significato e si fonda sul rapporto tra l'unità del *jus naturale* e la molteplicità del *jus humanum*.

Certo è che Dante tace delle fonti del suo pensiero e tace perchè conscio che l'originalità del suo trattato non è nei particolari, negli elementi che entrarono a costituirlo, ma è nella loro logica e sistematica connessione, nella loro pertinenza al fine che si proponeva e dal quale gli stessi argomenti da altri invocati ricevevano nuova luce e nuovo significato. Con ciò non si vuol negare l'utilità del metodo comparativo e delle ricerche dirette a metter in rilievo le influenze estrinseche, e gli elementi di cui si valse Dante per la costruzione del suo sistema politico. Ma la comparazione e l'analisi, perchè sieno feconde di risultati, vanno condotte con senso critico e storico e devono intendersi come utili mezzi per penetrare il significato del sistema. L'a. si dà gran pena per accumulare nel testo citazioni, brani di autori e di fonti, parafrasi di dottrine per ogni singola questione: ma anche astraendo dalla sua assoluta incapacità a dominare, organizzare, unificare il materiale che adopera, non comprende che poco interessa agli studiosi sapere cosa pensavano Aristotele, S. Agostino, gli Scolastici, Ockam, l'Admont, Marsilio sopra le questioni poste da Dante, mentre ciò che importa è sapere se Dante è ruminatore di idee e di argomenti altrui, oppure è pensatore originale che seppe con materiali comuni ergersi tanto alto da of-

fuscare ogni altro e da far apparire ai posteri la *Monarchia* veramente come « un cippo isolato in aperta campagna ».



Fortunatamente gli studi sulla *Monarchia* venuti in luce nell'anno del secentenario non si limitano a quelli ricordati e l'attenzione nostra deve rivolgersi ad altri lavori che esprimono nuove tendenze nello studio del pensiero politico di Dante, sia accentuandone il significato nazionale, sia penetrandolo nelle forme allegoriche in cui si cela, sia ricostruendone la genesi storica, filosofica, giuridica.

È merito indiscutibile di Ezio Flori avere con grande vivacità di pensiero e di stile ripreso l'argomento dell'imperialismo e nazionalismo di Dante, quando pochi e solo occasionalmente ad esso pensavano, e prima che la gran guerra contribuisse a ridargli vita e significato attuale. Fin dal 1912 il Flori in tre note dell'Istituto lombardo esponeva il suo pensiero al riguardo. Queste tre note unitamente ad una quarta sulla monarchia di Dante e il potere temporale, preannunciata fin d'allora e, crediamo, non pubblicata, costituiscono il contenuto del volume che vide la luce nel 1921 (12). La sua posizione in ordine alle questioni trattate non muta in quest'opera: vi troviamo anzi la tendenza ad irrigidirla nelle poche aggiunte fatte e nella postilla polemica che chiude il volume e ciò malgrado lo scarso favore incontrato dalla sua tesi, malgrado le critiche assennate del Solmi, la nuova luce sull'argomento fatta da valorosi studiosi nostri, astraendo dagli stranieri verso i quali l'a. nutre una mal celata antipatia e che vuol di proposito ignorare. Al difetto di preparazione specifica l'a. supplisce col vigore dialettico, con argomenti polemici. Egli più che una verità da dimostrare, ha una tesi da difendere e la difende fino all'ultimo, sicuro di sè, facendo giustizia sommaria degli avversari anche se autorevoli, risolvendo le difficoltà colla logica, col sofisma quando i fatti non soccorrono. Perciò le sue preferenze sono per i filosofi del diritto e sdegna l'autorità degli storici, dei giuristi.

L'a. ha letto molto e riassume onestamente quanto fu scritto sull'argomento in Italia; ma cita alla rinfusa, con scarso discer-

(12) EZIO FLORI, *Dell'idea imperiale di Dante con un'appendice Sulla data di composizione del De Monarchia*, 8.o, Bologna, Zanichelli, s. d. (ma 1921) pp. 234.

nimento, dimenticando nomi notevoli, ricordando altri insignificanti. Ma non dobbiamo fargliene grave colpa: l'a. non è e non vuole essere un erudito; sopratutto non è un compilatore, è uomo colto e d'ingegno che ha qualche cosa da dire di suo, che intende Dante in corrispondenza a certi suoi stati d'animo che trovarono inaspettatamente eco in stati o tendenze del popolo italiano provato alla guerra ed esaltato dalla vittoria. Perciò il suo libro si legge volentieri non tanto per le verità che dimostra quanto per l'idealità che lo inspira, per la lodevole tendenza a ravvicinare Dante a noi, a farlo vivere con noi in un momento decisivo della nostra storia. Ma l'a. poteva ciò fare senza intemperanze di forma e di pensiero, rendendo giustizia ai suoi avversari che animati dallo stesso ideale hanno salvato colle ragioni del sentimento quelle della scienza e della verità storica.

La tesi che l'a. svolge ne' suoi tre saggi principali si riduce essenzialmente a questa: la monarchia universale vagheggiata da Dante nel suo trattato, che è la chiave di tutto il suo sistema politico, deve intendersi nel senso di monarchia assoluta ed effettiva, modellata su quella di Augusto, con esclusione di ogni autonomia dei singoli Stati, compresa l'Italia assorbita nell'unità dell'Impero (I saggio).

Ma l'impero è di istituzione romana e quindi di diritto italico. Dante che ha viva e chiara l'idea della nazionalità italiana, facendo di Roma e dell'Italia la sede dell'Impero, crea ad essa una posizione di privilegio, la eleva a dominatrice del mondo sul quale irradia la luce della sua civiltà romana. « Il dinamismo fondamentale della gran macchina, scrive l'a. (p. 93), è Roma e, per essa, l'Italia. Metteva ben conto ch'essa non formasse uno Stato a sè. La coscienza nazionale dell'Alighieri, a dispetto di tutte le pregiudiziali più o meno *egualitariste*, più o meno renunciatarie di varî interpreti, si risolve così in un puro atteggiamento di nazionalismo schiettamente imperialistico. Nazionalismo imperialistico! L'espressione suonerà ostica a tutti i mezzi caratteri e a tutte le mezze coscienze, a tutte le piccole anime e a tutte le piccole menti, che direttamente o indirettamente ordirono il tradimento all'Italia vittoriosa nella sua grande guerra contro il suo secolare nemico. Ma, a maggior ragione, per questo, dev'essere pronunciata » (II saggio). Se l'Italia doveva sparire nell'Impero universale e italico, a maggior ragione doveva sparire dalla medesima il dominio temporale dei papi (III saggio).

Ognun vede che questa costruzione assai lusinghiera per il nostro amor proprio nazionale si fonda sul presupposto che Dante mirasse a instaurare una specie di assolutismo cesareo, di cui l'Italia per le sue tradizioni classiche fosse il centro di irradiazione e di dominazione mondiale. Rispondeva questa concezione alla coscienza politica medioevale? Ad essa si inspirò Dante nella *Monarchia*? Le due questioni sono strettamente unite, a meno che non si voglia contraporre Dante a' suoi tempi e relegare tra le utopie il suo apostolato politico.

L'a. non ha dubbi e, senza speciali ricerche, afferma che gli elementi del suo assolutismo Dante derivò dal feudalesimo (p. 37) e dalla monarchia di Augusto (p. 50). Il feudalesimo, secondo il concetto che se ne fa l'a., è sinonimo di assolutismo ed esclude per definizione il concetto di *autonomia*. Fin qui era pacifico che feudalesimo significò storicamente frazionamento della sovranità, organizzazione gerarchica di corpi politici minori, dotati di attributi sovrani e legati da un vincolo formale di surbordinazione al supremo potere. Era l'applicazione al campo politico del principio: *plura ordinantur ad unum*, per cui l'unità non assorbe ma subordina a sè la pluralità. Invano il Solmi con bel garbo cerca correggere l'a. su questo punto fondamentale (*Bull. della Soc. dant. it.* N. S. vol. XX, p. 51-58) dimostrandogli che, almeno nel Medio Evo, sovranità e autonomia non si identificavano. L'a. non se ne dà per inteso e in una postilla aggiunta a' suoi saggi si irrita col Solmi e si ostina a considerare assurda la distinzione; e ciò perchè ha letto nel Bovio, nell'Ahrens, nel Vanni che sovranità implica autonomia, e perchè etimologicamente autonomia significa facoltà legislativa piena e completa. Ma se storicamente ciò non si avverò? Non importa, poichè è canone di interpretazione storica secondo l'a. che « nel senso storico non si deve cercare che la pura e semplice corrispondenza al significato teorico ». Non abbiamo nulla da aggiungere: oramai sappiamo per bocca dell'a. che i fatti storici devono svolgersi e devono interpretarsi secondo le definizioni dei filosofi e dei filologi. Noi però continueremo a credere cogli storici del diritto che l'assolutismo feudale era un assolutismo formale e *sui generis*, che non escludeva, anzi ammetteva l'esistenza, nell'unità e sovranità illimitata dell'Impero, di Stati particolari autonomi con sovranità limitata. E consentendo coll'a. che Dante « non esce dal Medio Evo, anzi neppure dal periodo feudale » diremo ch'egli riprodusse so-

stanzialmente nel suo trattato l'ordinamento feudale dei rapporti politici.

Quanto all'altra affermazione dell'a. che Dante modellò la sua monarchia assoluta su quella di Augusto, osserviamo che se ha ragione il Solmi nell'affermare che nel fatto neppure il governo di Augusto fu assoluto nel senso indicato dall'a., questi a sua volta può opporre che nel Medio Evo la monarchia di Augusto prese significato generico e nei giuristi difensori della causa imperiale potè veramente apparire una monarchia universale assoluta incompatibile con l'esistenza di Stati sovrani indipendenti. Comunque però non poteva esser questo il pensiero di Dante, cui la tradizione classica dell'Impero pervenne modificata e alterata da quelle influenze feudali che l'a. ricorda e tosto dimentica. Mancava alla concezione classica dell'Impero quella gerarchia di fini e di comunità politiche che troviamo nella dottrina di Dante; sopratutto mancava quella profonda aspirazione alla pace, quella caratteristica funzione etica che solo nell'idea dell'Impero romano cristianizzato e germanizzato potevasi riscontrare.

Ma non era nell'intenzione dell'a. approfondire e allargare la ricerca sulla genesi storica del pensiero politico di Dante: la sua tesi si regge a condizione che tale ricerca sia con ogni cura evitata. Per ciò che riguarda la posizione dell'Italia nell'Impero (argomento del II saggio) la soluzione proposta dall'a. merita di esser presa in considerazione non meno delle molte da altri proposte ugualmente discutibili.

E diciamo subito per la verità che l'a. fu il primo ad avviare per nuove vie la questione del nazionalismo di Dante provocando discussioni feconde. Perciò non comprendiamo il suo disdegno verso il Solmi e l'Ercole che lavorarono allo stesso fine, di celebrare in forme nuove il nazionalismo di Dante, anche se dissentono nelle premesse e negli argomenti invocati allo scopo comune. Tutti sostanzialmente consentono nell'affermare la funzione e il carattere nazionale dell'Impero dantesco. In tale affermazione cosciente e ragionata consiste il significato nuovo delle odierne ricerche sul pensiero politico di Dante. L'idea imperiale per la sua stessa universalità, per l'origine straniera di chi la rappresentava era apparsa a molti incompatibile colla coscienza nazionale di Dante. L'accordo tra queste due idealità per via diversa si sforzarono di dimostrare il Flori, il Solmi, l'Ercole. Il Flori non potendo per le sue stesse premesse ammettere accanto

all'Impero l'esistenza di Stati nazionali autonomi, era indotto a negare l'unità politica dell'Italia in seno all'Impero: ciò non gli impedì di esaltare il nazionalismo di Dante sostenendo la tesi che egli vagheggiò nell'Impero l'imperio dell'Italia nel mondo. L'Italia fatta sede non solo materiale, ma morale e politica dello Impero, il mondo retto da un imperatore romano cioè italiano, la *civilitas*, ragione e fine della monarchia universale, intesa come civiltà italica, destinata a illuminare e dominare tutte le genti, tale l'ideale politico di Dante nella novissima interpretazione del Flori. Dopo ciò può ben opporre al Solmi (p. 232) che l'assorbimento dell'Italia nell'Impero si risolve in un potenziamento dell'Italia come nazione, e che non c'era assolutamente ragione di costituire l'Italia in corpo e in nazione per se stante. « Gli italiani, scrive l'a., eleggerebbero essi l'Imperatore, costituirebbero essi il suo governo, riuscendo, per tal modo, non solo a governarsi da sè, ma anche a governare mediante il loro governo, mediante lo stesso Imperatore, tutti gli altri popoli della monarchia ». L'argomento decisivo che, secondo l'a., sta a fondamento di questa tesi è ricavato dalle *Epistole*, in particolare dall'*Epistola* V ove al § 6 Dante esorta gli italiani a mover incontro al loro re essendo essi riservati non solo al suo *imperium* ma anche al suo *regimen*. In questo passo l'a. vede riaffermata da Dante la forma del governo assoluto (p. 76); ma non è chiaro come Dante potesse aggiungere che la sottomissione al loro imperatore e re non implicasse da parte degli italiani rinunzia alla libertà. È vero che l'a. intende qui libertà in senso etico e teologico: ma è facile osservare che libertà etica e dispotismo politico mal si associavano nella mente di Dante e in generale nel Medio Evo, e che comunque nella *Monarchia*, ove il pensiero politico dell'Alighieri, per ammissione stessa dell'a., raggiunge piena maturità, di un asservimento politico dell'Italia all'Impero non solo non è parola, ma esso è implicitamente escluso dalle finalità di pace e di giustizia per le quali si giustifica la monarchia universale e la posizione di privilegio dell'Italia, destinata non solo ad esser la sede materiale dell'Impero, ma l'erede di una civiltà per la quale solo l'Impero poteva compiere la sua missione nel mondo. La questione della forma di governo non aveva nè per Dante, nè per gli scrittori politici dell'epoca l'importanza che l'a. vi annette, mentre sappiamo che l'esigenza unitaria rappresentata dall'Impero e dalla Chiesa in rapporto a finalità essenzialmente morali e

civili era compatibile con le più diverse forme di reggimento politico.

Con ben altra preparazione e serietà scientifica affronta e risolve la questione del nazionalismo di Dante l'Ercole (13). Il quale se consente col Flori nel riconoscere nell'Impero dantesco una missione nazionale e italiana, ha cura di distinguerla da quella universale e internazionale e fa corrispondere alla duplice funzione del monarca temporale la duplice qualità di Imperatore e di re d'Italia nella stessa persona. Se non che l'Ercole spinge a sua volta all'estremo la logica della sua tesi quando sostiene che entrava nel pensiero politico di Dante l'idea di un regno italico, condizionando all'esistenza di esso la stessa funzione universale dell'Impero. Di un regno italico, come ha dimostrato il Solmi (14), all'epoca di Dante non solo non vi era traccia nella coscienza degli italiani, ma era scomparsa anche la memoria. Nè ciò nega l'Ercole il quale astrae dall'attendibilità storica di un regno italico, affermando che quand'anche si fosse trattato di un sogno, esso costituiva però la genuina dottrina di Dante. Nella *Monarchia* infatti il *regnum* è concepito come comunità politica autarchica più alta e perfetta della *civitas*. L'Italia rappresentata da Dante come unità nazionale doveva trovare nel regno l'espressione naturale di tale unità. In tal senso l'Ercole interpreta il passo dell'Epistola citata (V. 6), in cui Dante considera gli italiani riservati non solo all'impero ma anche al *regimen* cioè al governo regio. E l'Ercole va oltre sostenendo che l'Imperatore non solo è anche re d'Italia, ma è imperatore perchè re d'Italia, così che l'idea dell'Impero prende corpo e valore in quanto esiste l'Italia costituita in regno. Sembra a noi che per tal modo la missione nazionale del re d'Italia finisca per confondersi praticamente con quella universale dell'Impero i cui fini di pace e di giustizia si risolvono nella giustizia e nella pace romana, di cui l'Italia e il suo re sono gli eredi e i legittimi rappresentanti. E mentre per il Flori l'Impero riassume in sè l'unità politica e nazionale d'Italia, per l'Ercole il regno d'Italia esprime dal suo seno l'unità e l'universalità dell'Impero.

(13) FRANCESCO ERCOLE, *L'unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero di Dante* (in *Arch. st. ital.* 1.a-2.a Disp. 1917) e di nuovo: *Dante e l'unità nazionale* in: *L'idea nazionale* 11 maggio 1921.

(14) Cfr. A. SOLMI, *L'Italia nel pensiero politico di Dante* in: *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, 1922, p. 203 e segg.

Tutto ciò che a una tale tesi poteva opporsi fu sapientemente rilevato dal Parodi a cui dobbiamo anche la più sensata interpretazione del passo così tormentato dell'Epistola V (15). La tesi dell'Ercole, se non contrasta colla logica del sistema politico di Dante, contrasta colla realtà storica, e obbliga l'a. a fare di Dante il sognatore o il profeta di un regno italico per il quale mancava in Italia qualsiasi coscienza. E come profeta dell'unità politica italiana intesero Dante, il Gentile, il Vidari, che, sia pure con qualche riserva, accolsero sostanzialmente la tesi dell'Ercole (16). Tanto la tesi del Flori quanto quella dell'Ercole ci sembrano contraddire così alla storia come alla dottrina di Dante. Tra quelli che mediante un arbitrario processo di idealizzazione fanno di Dante un precursore e un profeta e quelli che ne intendono realisticamente e storicamente l'opera, noi siamo decisamente con quest'ultimi. La costituzione del regno nella stessa dottrina di Dante è considerata come una possibilità non come una condizione essenziale per l'esistenza dell'Impero. La formazione degli Stati nazionali, allora appena iniziata, già si affermava con interessi e finalità contrastanti coll'Impero. L'esempio di Francia doveva dimostrarlo a Dante all'evidenza. Educato alla vita autonoma e particolaristica del comune, all'ossequio per l'autorità universale e unitaria dell'Impero, Dante doveva scorgere la salvezza d'Italia non nella sua costituzione a regno naturalmente ostile alla libertà comunale e all'universalità e umanità dell'Impero, ma nello sviluppo della sua varia vita politica raccolta nell'unità suprema dell'Impero, inteso come elemento moderatore del particolarismo politico dell'epoca. Perciò nella sua dottrina il regno è considerato aristotelicamente come naturale espansione della *civitas*, non come espressione di una associazione politica a base nuova e diversa, ossia nazionale. La stessa nazionalità italiana efficacemente affermata ne' suoi caratteri e segni visibili apparve a Dante nel suo contenuto spirituale sopratutto come latinità. La quale se dava ragione dell'Impero e de' suoi fini mal poteva piegarsi a essere l'espressione di uno Stato particolare. « Dante, scrive colla consueta cautela il

(15) Cfr. rec. dello scritto cit. dell'Ercole in *Bollettino della Soc. dant. it.*, 1919, vol. 26, p. 70-79.

(16) Cfr. G. GENTILE, *La profezia di Dante* (1918), in: *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano, 1920, p. 251-296. G. VIDARI, *Il pensiero politico di Dante* in *Nuova Rivista Storica*, 1922, p. 413-430.

Cipolla (op. cit. p. 241), ammette la nazionalità italiana. Non è il primo a riconoscerla di certo, ma è il primo che la sente profondamente e che la afferma pubblicamente con vigoria. Ma non trovo ch'egli si preoccupasse delle gravi questioni, che vediamo assai presto dibattute, sui destini politici della nazione ». Qualunque estensione logica e sentimentale del pensiero dantesco, non contenuta nei limiti della realtà storica, ci sembra pericolosa. Per ciò non consentiamo interamente neppure col Solmi, il quale, dopo di avere con validi argomenti ripudiato la tesi del Flori e dell'Ercole, crede di scorgere nell'Impero dantesco di diritto italico la ragione dell'unità politica dell'Italia, quasi la preparazione alla medesima. È nostra opinione che Dante affermò la nazionalità dell'Italia non ai fini della sua unità politica, ma ai fini universali dell'Impero, alla cui missione di civiltà meglio serviva l'Italia come individualità nazionale, che non come centro politico unitario. In ciò stava il suo privilegio rispetto ad altre nazioni che, come la Francia e la Germania, erano sulla via di organizzarsi a Stati autonomi e in ragione della loro stessa estensione e potenza politica ponevano in pericolo l'autorità dell'Impero. Tale condizione di privilegio compensava l'Italia del sacrificio della sua unità politica, di cui del resto nè i tempi, nè Dante erano ancora in grado di apprezzare l'alto valore.

Nel terzo saggio, inedito e di tutti il migliore, il Flori tratta della monarchia di Dante in rapporto al potere temporale. La soluzione dell'a. è implicita nella sua tesi. « Se l'Italia doveva sparire nell'Impero, a *fortiori* doveva sparire dalla medesima il dominio temporale dei Papi ». Fortunatamente il Flori non si è limitato a derivare dal carattere assoluto dell'Impero la condanna del potere temporale dei Papi. Il suo ragionamento si svolge indipendentemente da quella premessa e vale anche nel presupposto che l'Italia debba sussistere con gli altri Stati nella monarchia universale. E non esitiamo a riconoscere che la dimostrazione dell'a. è abile e convincente. Egli ha seguito, senza volerlo, il metodo che meglio può garantire in questa materia risultati sicuri. La condanna del potere temporale da parte di Dante deve scaturire non tanto dal nostro modo di intendere i rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa (ciò che ha sviato molti), ma dall'intima logica e dal significato della sua dottrina relativa ai rapporti tra l'Impero e il Papato. E in verità l'avversione di Dante al potere temporale non deriva dall'esser esso di ostacolo alla formazione

di un regno italico, come sostenne con molto calore l'Ercole, ma dall'esser incompatibile con la natura specificatamente diversa dei due supremi poteri destinati a coesistere nella stessa città. Il potere temporale offendeva ad un tempo la santità del santuario e la dignità dell'Imperatore. Esso asserviva il Papa alla *cupiditas* distogliendolo dalla sua missione spirituale; disconosceva l'unità e l'indissolubilità del potere imperiale, generava discordia, lotta, confusione, usurpazione reciproca di poteri e di funzioni: sopratutto era di ostacolo insuperabile all'attuazione dell'ideale politico di Dante. Nè l'a. pensa diversamente, a ciò indotto dalla sua stessa tesi imperialista che vedemmo erronea, ma che comunque gli impediva di considerare la questione del potere temporale dal ristretto punto di vista dell'unità politica nazionale.

In appendice l'a. tratta la *vexata quaestio* della data della *Monarchia* e, salvo nello sforzo di voler anch'egli precisare l'anno e le circostanze estrinseche di composizione, conveniamo sostanzialmente con lui nel riferire il trattato all'ultimo periodo della vita di Dante. E ciò non perchè vi siano nel trattato elementi di fatto che giustifichino tale riferimento, ma perchè falliti i tentativi fin'ora compiuti per legare la *Monarchia* ad avvenimenti storici determinati, crediamo miglior consiglio fondare le nostre affermazioni sull'indole e struttura del trattato stesso. Le indagini dirette a determinare la data della *Monarchia* si svolsero in tre principali direzioni: gli uni (con a capo il Witte) ne riferiscono la composizione ai tempi di Bonifacio VIII e di Filippo il Bello: altri, e sono i più, all'epoca di Arrigo VII: altri infine col Kraus in occasione della bolla di Giovanni XXII (31 marzo 1317). Sono note le difficoltà che in grado diverso incontrano queste tre soluzioni, tanto maggiori quanto più si cerca in ciascuno dei tre periodi di fissare date precise. La prima ipotesi è esclusa tra l'altro dalla necessità di porre la *Monarchia* in rapporto col *Convito* che contiene il primo abbozzo della dottrina politica di Dante e che per consenso quasi unanime appartiene ai primi anni dell'esilio. La seconda ipotesi, senza confronto più plausibile, non ha l'appoggio del testo e non spiega le innegabili differenze di forma e di contenuto tra la *Monarchia* e le *Epistole* che pur risalgono alla stessa epoca. Poichè noi incliniamo a credere col Gorra che le Epistole politiche del 1310-14 rappresentano un momento e dei più importanti nella storia del pensiero politico di Dante,

ma non ancora l'ultimo e definitivo (17). Il Parodi pensa diversamente e con gran cura rileva le corrispondenze di forma e di pensiero tra le *Epistole* e la *Monarchia* (18). Ma le corrispondenze che non potevano mancare tra due fasi di pensiero che si svolgono da identità di vedute fondamentali, non escludono differenze rivelatrici di una nuova e più larga esperienza filosofica e politica. Tali differenze per noi si assommano in questo che nelle *Epistole* Dante scrive sotto l'impulso e la preoccupazione di una determinata situazione politica, col nobile proposito di cooperare a risolverla, mentre nella *Monarchia* il problema politico è ripreso come problema di tutta un'epoca, con una passionalità più alta e umana (ricordiamo la dottrina della *civilitas* che manca nelle Ep.), anche se contenuta nei limiti e nelle forme di una logica rigorosa e scientifica. Ritornano è vero i motivi del *Convito* e delle *Epistole*, ma ritornano rifusi in più ampio disegno, ridotti a unità sistematica. Per noi la *Monarchia* è il ripensamento e il superamento della dottrina dell'Impero, la quale abbozzata nel *Convito* si era andata delineando nelle *Epistole* sotto l'impulso degli straordinari avvenimenti che caratterizzarono l'età di Arrigo VII e di Clemente V. Perciò la *Monarchia* non è scritto d'occasione, nel senso che non si lega direttamente a particolari avvenimenti della vita e dei tempi di Dante, e va riferita all'ultima fase della sua attività quando, ammaestrato dagli errori e dai disinganni, egli era oramai convinto che la causa dei medesimi era l'ignoranza generale dei principii e delle ragioni della monarchia universale. A illuminare le menti Dante si accinge con larga e profonda preparazione non solo politica, ma filosofica, giuridica, storica e fa opera teorica, ma per predisporre le menti all'azione, fedele all'insegnamento che solo chi sa giudica e opera rettamente.

Per tali considerazioni non nascondiamo il nostro scetticismo in ordine al tentativo del Solmi e del Chiappelli per porre la *Monarchia* in rapporto cogli scritti polemici usciti dalla corte del re di Napoli e che li indussero a riferire la *Monarchia* alla seconda metà del 1313 o alla prima del 1314, poco avanti o poco do-

---

(17) Cfr. E. GORRA, op. cit., p. 210; e anche SCHNEIDER, *Die Entstehungszeit der M.*, di cui v. in questa *Rivista* nel prossimo fascicolo.

(18) Cfr. E. G. PARODI, *La data della composizione* ecc. in: *Poesia e storia della Divina Commedia*, *Napoli*, 1921, p. 435 e per i confronti tra le *Epistole* e la *Monarchia* v. Appendice all'art. cit., pp. 494 e seg.

po la morte di Arrigo VII (19). Il Flori critica con buoni argomenti tale ipotesi e veramente sembra anche a noi che l'esistenza in Italia nel 1313 di una dottrina antimperialista non costituisca ancora valido argomento per fissare in quell'anno la data di composizione della *Monarchia*, che, come osserva lo stesso Solmi, « è un trattato storico di valore e di comprensione generale ». Nè meglio persuadono le ipotesi tendenti a legare la composizione della *Monarchia* agli avvenimenti che si svolsero nel 1315-18 durante la guerra contro Roberto re di Napoli sostenuto da Giovanni XXII autore della bolla *In nostram et fratrum*. Più nel vero ci sembrano coloro (ad es. il Giuliani, il Gaspary) che senza precisare date e avvenimenti assegnano il trattato agli ultimi anni di Dante.

Concludendo il Flori ci ha dato un lavoro organico, e di ciò gli va data lode, sul pensiero politico di Dante, non senza pregi nei particolari polemici e critici, ma nella tesi fondamentale radicalmente errato per difetto di senso storico e giuridico, per preoccupazioni passionali che, comunque si giudichino, lo portarono a fraintendere e a deformare il pensiero di Dante.



Il lucido saggio del Vidari (cit.) sul pensiero politico di Dante se non presenta novità di ricerche interessa per lo spirito altamente educativo che lo informa. Nè deformazioni, nè esaltazioni inopportune, ma lodevole sforzo di porre in rilievo gli elementi di vita e di attualità che si possono ricavare dallo studio di Dante. Molti giudizi del V. non ci persuadono e ci sembrano riflettere una coscienza critica oramai superata. Così non crediamo che si possa oggi col Carducci ripetere che Dante vagheggiasse « quasi una alleanza di Stati Uniti cristiani dei quali l'Imperatore non fosse che il Presidente ». Anche meno giustificata è l'affermazione che tra le comunità politiche particolari Dante comprendesse le nazioni. Non ci convince il ravvicinamento che il V. fa tra l'ideale politico di Dante e quello di Kant e di Mazzini, mentre sappiamo che nè l'organizzazione kantiana dell'umanità sulla base esclusiva del diritto, nè quella mazziniana sulla base delle nazioni entrava nel disegno di Dante. Il quale non può neppure considerarsi come fautore di un sistema separatista nei rapporti tra Stato e Chiesa, poichè igno-

(19) Cfr. A. SOLMI, *Le basi realistiche del pensiero politico di Dante*, 1913, rip. in: *Il pensiero* ecc., 1922, p. 174 e seg.; L. CHIAPPELLI, *Sull'età del De Monarchia* in: *Arch. st. it. S. V.*, Tomo XLIII, 1909, p. 237-256.

rava la libertà religiosa che di quel sistema costituisce la premessa storica e teorica necessaria. Circa la posizione dell'Italia nell'Impero il V. riproduce l'opinione dell'Ercole, secondo cui l'Impero non è se non quando sia anche il Regno d'Italia, senza por mente alla singolarità di tale opinione non fondata storicamente, contradetta autorevolmente dal Solmi. Ha ragione il Vidari nel presentare il ritorno periodico a Dante e al suo pensiero politico come una esigenza della nostra coscienza nazionale: ma tale ritorno non deve far credere alla possibilità di trovare in Dante gli elementi per la soluzione dei nostri problemi giuridici, e in particolare le basi per l'organizzazione giuridica delle nazioni; tale ritorno non può che significare lo sforzo per rivivere gli elementi di umanità e di universalità che in Dante si ritrovano, e che si rivelano solo a quelli che lo rivivono, « nella sua grande anima non con intendimenti di eruditi, ma con senso vivo di uomini vivi ».

***

Gli scritti danteschi di Luigi Valli pubblicati nel 1922 interessano sotto molteplici aspetti (20). Troviamo in essi una giusta doverosa rivendicazione dell'opera ignorata e quasi dimenticata di Giovanni Pascoli sull'interpretazione dell'allegoria di Dante. Lo scarso favore incontrato dai lavori danteschi del Pascoli è dovuto oltre che al difetto, rilevato dall'a., di ordine e di chiarezza, ai criteri prevalenti fino a pochi anni or sono in materia di critica dantesca, rivolta ben più ad analizzare l'opera di Dante nei particolari più minuti e insignificanti, che non a comprenderne il significato recondito in una sintesi larga e vigorosa. Il Pascoli, che tale sintesi diede, destò ingiustificate prevenzioni e fece sospettare l'arbitrio e l'artificio anche là dove oggi, attraverso la lucida, efficace rielaborazione del Valli, dobbiamo riscontrare verità felicemente intuite e dimostrate con lunga e paziente preparazione storica e filosofica. Nè va dimenticato che il Pascoli portò la sua attenzione sull'allegoria della Commedia, cioè in un campo di sua natura incerto e controverso, e sconvolse colla

(20) Cfr. LUIGI VALLI, *L'allegoria di Dante secondo Giovanni Pascoli*, Bologna, Zanichelli, 1922, pp. 299. — Id. *Il segreto della Croce e dell'Aquila nella Divina Commedia*, Bologna, Zanichelli, 1922, pp. 342.

novità delle sue interpretazioni molte opinioni fatte e profondamente radicate. Non si vide che il merito singolare del Pascoli consisteva nell'aver compreso l'unità profonda del sistema allegorico della Commedia, nell'aver cercato di coglierne l'allegoria madre da cui le altre particolari traggono luce e significato. Nè può negarsi che gli odierni studi hanno rilevato nel fine politico la ragion precipua dell'allegoria dantesca. E il Pascoli, che ciò intuì e cercò dimostrare, sarebbe forse rimasto nell'obblio senza questa commossa difesa e rievocazione del Valli, tanto più degno di elogio in quanto pose ogni sforzo per celare se stesso dietro la figura e l'opera del Pascoli, riferendo a lui, come a maestro e ispiratore, anche ciò che è il frutto di personali riflessioni e svolgimenti.

Interessa ancora l'opera del Valli per avere posto in piena luce l'importanza fondamentale e il significato etico-politico che l'allegoria della Croce e dell'Aquila, simbolo della Chiesa e dell'Impero, occupa nella Commedia. Già il Pascoli avava scoperto, scrive il Valli, « che a fondamento della D. C. sta questo pensiero: che la redenzione è ineffettiva per la mancanza dell'Impero e che per questo, pur dopo la redenzione, l'uomo si ritrova, non nella *divina foresta*, ma in quella *selva oscura*, in quello stato di *infirmitas* della volontà nel quale cadde dalla innocenza della foresta ». (*L'allegoria* ecc. p. 264). Tale idea ha la sua espressione simbolica nella simmetria della Croce e dell'Aquila, che il Valli trova diffusa per tutto il Poema Sacro, rinnovata ad ogni passo, in varie e mirabili forme e nella luce di essa vede dissolversi anzi trasformarsi in pensieri luminosi, quasi tutte le maggiori oscurità della Commedia (Ib. Pref.). E già nell'*Appendice* al suo primo lavoro il Valli aveva scoperto ben ventidue simmetrie segrete della Croce e dell'Aquila, cioè ventidue punti del poema, in cui Croce e Aquila operano di concerto alla redenzione dell'uomo. Svolgendo e sistemando la sua dottrina nel secondo lavoro, il Valli è riuscito a portare a trenta le coppie di pensieri e di simboli nelle quali Dante simmetricamente compose l'idea della Croce e dell'Aquila ai fini della redenzione umana. Spetta agli studiosi di Dante esaminare se nei singoli episodi illustrati dal Valli tale simmetria si riscontri, o non possano intendersi alla luce anche di altri schemi, che del resto il Valli stesso non esclude (*Il segreto* ecc. p. 182; 286). L'impressione nostra è che egli ab-

bia trovato un filo conduttore di indiscutibile valore nell'interpretazione dell'oscura allegoria della Commedia.

Ma per noi l'importanza maggiore delle ricerche del Valli sta nelle conseguenze che ne derivano circa i rapporti tra la *Monarchia* e la *Commedia*. È vero ciò che scrive l'a. (ib. p. 334) che tali rapporti, ove la tesi della funzione redentrice dell'Impero fosse accolta dovrebbero essere riveduti e rinnovati? Prima di rispondere riaffermiamo i criteri metodologici che noi crediamo debbano seguirsi ad evitare discussioni e ricerche infeconde, di cui la letteratura dantesca non va immune. È nostra ferma convinzione che il pensiero politico di Dante devesi ricercare nella *Monarchia*, nella quale a noi si rivela in modo chiaro, diretto, compiuto e con piena maturità di esperienza e di dottrina. Gli abbozzi di esso contenuti nel *Convito* furono rifusi, ampliati, integrati nella *Monarchia*. Le *Epistole* appartengono alla letteratura politica d'occasione. Nella *Commedia* il fine politico, quando non si cela sotto il fitto velo dell'allegoria, si associa ad altre finalità che ne modificano o ne alterano il genuino significato. È noto che molti studiosi di Dante tendono ad accentuare il distacco in fatto di idee politiche tra la *Monarchia* e la *Commedia*. Il Cipolla è di opinione che non vi è tra esse uniformità di dottrina circa il modo di considerare la monarchia universale e crede riscontrare nel poema un minor entusiasmo per l'idea imperiale e una più lunga e meditata elaborazione del problema politico (21). Noi inclinamo a credere che nella *Commedia* tale problema prende nuovi atteggiamenti per la necessità in cui si trovò Dante di inquadrarlo nel più ampio ed elevato problema della rigenerazione morale e religiosa dell'umanità. Comunque sia di ciò, sembra a noi che la testimonianza della *Commedia* debba invocarsi a conferma delle idee politiche espresse nella *Monarchia*, non contro di esse. In quest'opera il problema politico è considerato in sè, ne' suoi principii e svolgimenti, senza infingimenti allegorici, con mente libera, non preoccupata dagli avvenimenti, in armonia colle esigenze profonde e costanti dell'anima medioevale e del dogma cristiano. Basterebbe il solenne esordio con cui si apre la *Monarchia*, l'accenno a vie fin'allora inesplorate, per convincere ognuno dell'importanza che Dante attribuiva al Trattato, importanza

(21) CIPOLLA, op. cit. p. 176; 180; 248; 265.

per qualche rispetto pari a quella che egli attribuiva al *Paradiso* nei noti versi introduttivi. Perciò non condividiamo l'opinione del Valli (solo accennata del resto in: *L'allegoria* ecc. p. 190) tendente a legare il Trattato per i primi due libri alla annunziata venuta di Arrigo VII, per il terzo alla bolla papale del 1317 e a distinguere nella vita di Dante la fase attiva a cui corrisponde la *Monarchia*, dalla fase ultima contemplativa a cui appartiene la *Commedia*. Tale opinione e tale distinzione a noi sembrano incompatibili da un lato col soggettivismo della *Commedia*, dall'altro col carattere impersonale e dottrinario della *Monarchia;* e in tale carattere vediamo la ragione per cui andarono fin'ora frustrati i tentativi per fissarne la data di composizione.

Posto come criterio metodologico che nella *Monarchia* è la chiave del simbolismo politico della *Commedia*, dobbiamo render lode al Valli per aver in quella cercato il fondamento della sua tesi. Nel riassumere le trenta simmetrie della Croce e dell'Aquila egli ha cura di avvertire che esse sono lo svolgimento di un pensiero della *Monarchia*, secondo il quale Chiesa e Impero sono i due « remedia contra infirmitatem peccati » (M. III. 4). « Tutta la Divina Commedia, egli scrive, è lo sviluppo di questo pensiero animato dall'intenzione di dimostrare che oggi la redenzione dal peccato originale è incompiuta, perchè l'uno dei due rimedi, l'Aquila, non opera nel mondo » (*Il segreto* ecc. p. 258).

Gli studiosi della *Monarchia* attratti dalla dottrina fondamentale del trattato, che è l'esaltazione dell'Impero ne' suoi rapporti cogli Stati particolari e colla Chiesa, trascurano l'idea della redenzione morale e religiosa dell'umanità; che di quella dottrina costituisce la ragione e il fondamento. Il dualismo dei poteri e dei fini su cui Dante insiste non deve far perdere di vista l'unità ultima a cui Dante mira e che, come ben vide il Valli, è la redenzione dell'uomo e dell'umanità dagli effetti derivati « a lapsu primorum parentum qui diverticulum fuit nostrae deviationis » (M. I. 16). L'uomo per il peccato d'origine è infirmato nell'animo e nel corpo: occorreva restaurare l'unità (« concordia quaedam ») ossia la pace interna e esterna: Cristo la rese possibile, ma a renderla effettiva, a perpetuarne gli effetti furono predisposte le due guide. Secondo noi più che a opporre la Chiesa all'Impero Dante intese farli concorrere al fine della redenzione e della felicità umana. Come l'uomo è unità di anima e di corpo, così in Dio Impero e Chiesa si incontrano e si unificano. E come l'ottimo stato del-

l'uomo è l'unità di anima e di corpo, così l'ottimo stato dell'umanità è l'unità della Chiesa e dell'Impero in Dio, unità che non esclude la diversità nei mezzi e nei fini, ma implica concordia nel volere e restaurazione in terra di quello stato di felicità e di perfezione che, raffigurata nel Paradiso terrestre, è mezzo e via per elevarsi alla beatitudine della vita eterna. (Cfr. M. III. 16). Il nostro dissenso dal Valli sta in ciò ch'egli ha sopravvalutato la funzione redentrice dell'Impero rispetto a quella della Chiesa, attribuendo all'allegoria della *Commedia* un significato che va assai oltre il pensiero di Dante quale troviamo espresso in termini chiari nella *Monarchia*. Nella quale (III. 16) è detto che il Paradiso terrestre è immagine della felicità terrena e a questa non si perviene se non opera nel mondo l'Impero. Nella *Commedia*, secondo il Valli (ib. p. 141), Dante continuando « profondamente e arditamente il suo discorso afferma, non con parole, ma nel suo disegno dell'universo e nella storia del suo viaggio che per arrivare al Paradiso celeste bisogna passare dal Paradiso terrestre ». La conclusione che ne trae l'a. è che l'Impero senza cui non si giunge al Paradiso terrestre (felicità terrena) è necessario per giungere al Paradiso celeste (felicità ultraterrena). Insomma nella *Monarchia* i due fini terrestre e celeste sono distinti come sono distinti i mezzi che li attuano: nella *Commedia* abbiamo la considerazione dei fini e dei mezzi per cui l'Impero e la felicità che esso attua assorgono a condizioni necessarie per il raggiungimento della beatitudine eterna.

Il Valli esprime seri dubbi sull'ortodossia di Dante (ivi p. 316 e seg.), la cui idea sul concorso necessario dell'Impero nella vittoria sul peccato originale e sul peccato in genere di tanto lo avvicinerebbe all'eresia mistica e ghibellina di quanto lo allontanerebbe dalla dottrina ortodossa della Chiesa. La quale, scrive il Valli, ove avesse penetrato il recondito pensiero della *Commedia*, l'avrebbe recisamente condannata. L'allegoria avrebbe dunque salvato il Poema dal rogo? E invero come poteva la Chiesa ammettere che senza l'Impero l'opera di Cristo doveva dirsi vana e ineffettiva, mentre essa si atteggiava a suprema ed esclusiva arbitra della salute eterna dell'umanità?

Noi non condividiamo i dubbi e le apprensioni del Valli; anzitutto perchè non vediamo una essenziale differenza tra il pensiero espresso da Dante nella *Monarchia* e quello che l'a. intravede nel simbolo della Croce e dell'Aquila; in secondo luogo per-

chè la dottrina della funzione salvatrice dell'Impero rettamente intesa non contrasta col dogma cattolico.

Nella *Monarchia* infatti la funzione morale dell'Impero è chiaramente affermata: non solo esso è chiamato ad attuare la giustizia e a combattere la *cupiditas* fonte della corruzione morale dell'umanità, ma vi è espressamente indicato come un *remedium* contro l'*infirmitas* del peccato e quindi come un mezzo per restaurare l'innocenza primitiva, cioè una condizione dell'umanità che non ha significato politico, ma essenzialmente etico-religioso. Perciò la tesi che senza l'Impero non può l'umanità sottrarsi, malgrado la redenzione di Cristo, alle conseguenze del peccato e non può quindi raggiungere la felicità nè terrena nè celeste, trova nella *Monarchia*, indipendetemente dall' allegoria della *Commedia*, valido fondamento. Ma non perciò deve trarsi la conseguenza che la funzione della Chiesa sia meno necessaria ai fini della felicità terrena o perda di valore e dignità rispetto all'Impero. Attraverso l'opera del Valli si ha l'impressione che la felicità raffigurata da Dante nel Paradiso terrestre si attui per opera esclusiva dell'Impero senza e contro la Chiesa, la cui azione dovrebbe esplicarsi solo in vista della vita e degli interessi ultramondani. Se tale è l'idea del Valli, noi non esitiamo a considerarla erronea. Dante non distingue tra Chiesa e Impero quando parla dei rimedi contro l'*infirmitas* del peccato: ad entrambi attribuisce il compito di riparare alle conseguenze del peccato e quindi di ristabilire lo stato di innocenza originaria. Il quale stato, non dimentichiamolo, significa la perfezione dell'uomo nella integrità e unità della sua natura, corporea e spirituale: donde la necessità delle due guide e della loro azione concorde allo stesso scopo: la diversità sta nei mezzi rispettivamente adoperati. A ciò sembra contrastare la *Monarchia* là (III, 16) dove accentua l'indipendenza reciproca di fini, di poteri, di felicità. Ma l'esigenza di intendere il pensiero di Dante non dualisticamente, ma nella sua unità profonda in corrispondenza all'unità fondamentale dell'anima e del corpo nell'uomo a noi sembra evidente. La felicità terrestre, sintesi di perfezione corporale e spirituale, mentre costituisce per l'Impero il suo fine naturale e ultimo, per la Chiesa è solo uno stato che prepara al più alto e vero fine della felicità eterna. La Chiesa mira alla redenzione tutta spiegata, l'Impero alla maggior possibile perfezione a cui può pervenire l'uomo nei limiti del tempo. Ma la Chiesa, pur mirando all'ultimo fine, non

può disinteressarsi della vita e felicità terrestre, poichè la sua opera di redenzione ereditata da Cristo, quaggiù si inizia e si svolge esaurendosi solo nella vita ultraterrena. Nè può credersi che Dante abbandonasse il problema della felicità terrena all'Impero, mentre tale felicità non si attua solo con mezzi temporali, ma anche e sopratutto con mezzi spirituali, di cui è depositaria la Chiesa. D'altra parte ha ragione il Valli di insistere sul compito dell'Impero agli effetti della salute non solo temporale ma eterna. Nè ciò va contro il dogma cristiano, accolto da Dante, secondo cui il corpo segue le sorti dell'anima e partecipa alla felicità celeste: nè poteva mancare nel simbolo della Croce e dell'Aquila la rappresentazione allegorica dell'azione concorde dei due supremi poteri nella rigenerazione temporale e spirituale della umanità e della loro unione in Dio da cui entrambi procedono.

Non perciò diremo Dante novatore, eretico, « terribile assertore dell'idea laica » (p. 336) a detrimento dell'idea cristiana: diremo più semplicemente che egli fu profondamente, sinceramente compreso della necessità di associare l'idea laica e cristiana nella grande opera della redenzione umana: contro le discordie e le degenerazioni dell'Impero e della Chiesa dei suoi tempi egli proclamò la necessità della loro intima unione per risolvere il problema stesso della civiltà moderna sorta dal Cristianesimo sulle tradizioni del mondo classico.

* * *

Gli scritti danteschi del Solmi, pubblicati in vario tempo e raccolti opportunamente in volume nell'anno del secentenario (22), costituiscono, con quelli dell'Ercole e del Ruffini, il prezioso contributo degli storici nostri del diritto alle onoranze dantesche, dando al tempo stesso la più eloquente dimostrazione dell'importanza decisiva del criterio storico-giuridico per la comprensione del pensiero politico di Dante. De' nuovi saggi pubblicati dal Solmi nel 1921 particolarmente notevoli ci sembrano quelli relativi

(22) A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, Soc. ed. « Voce », 1922, pp. 254. Contiene sette saggi, di cui il I e il VI inediti e il VII pubblicato nel 1921.

all'idea dell'Impero in sè e ne' suoi rapporti colla Chiesa, nonchè il saggio sul significato di Dante per gli studi giuridici (23).

Nel primo dei tre saggi il Solmi difende validamente il realismo politico di Dante contro la generale tendenza a considerare sogno, utopia la sua concezione dell'Impero universale. Il motivo dominante nel saggio è questo che Dante costruì il suo sistema « valendosi degli elementi politici tradizionali rimasti in vita e di quelli che si andavano lentamente svolgendo, non meno che delle dottrine classiche e cristiane da lui fortemente rinnovate » (p. 7) — che l'idea dell'Impero « metteva le sue radici nella vita pratica del suo tempo » (p. 24) in quanto tendeva « a valorizzare una istituzione esistente, la quale aveva avuto una storia e teneva tuttora una autorità teoricamente quasi indiscussa » (p. 27) — che Dante pur levandosi ad una visione idealistica « moveva dai fondamenti della realtà » (p. 45) ecc.

La dimostrazione che il Solmi dà della sua tesi attesta la larga e sicura conoscenza della vita e del pensiero giuridico e politico medioevale: solo è a dolere che la scarsa documentazione tolga alle sue affermazioni quel carattere di oggettività che rassicura contro il sospetto (nel caso nostro infondato) di generalizzazioni affrettate e soggettive.

A noi pare che, nel senso e nei limiti in cui la tesi del realismo politico di Dante è sostenuta dal Solmi, essa dev'essere sostanzialmente accolta. Il Solmi riassume in una sintesi vigorosa ed efficace i risultati di lunghe indagini che in questi ultimi anni mirarono a ricostruire la genesi del pensiero politico dantesco sotto tutti i suoi aspetti.

Dante trovò nell'esperienza storica, politica, religiosa i presupposti di fatto della sua dottrina. L'Impero prima ancora di esser una esigenza logica e ideale fu reale profonda aspirazione di un'epoca in cui all'unità della coscienza etica e religiosa faceva riscontro una insanabile disgregazione sociale e politica. Esso rappresenta nel « caotico regime barbarico feudale » un principio di ordine, di direzione, di unità: e traeva forza e autorità dalla tra-

(23) I tre saggi sono: *Il pensiero politico di Dante* in op. cit. p. 5-70; *Stato e Chiesa nel pensiero di Dante* in *Arch. st. it.*, 1920, Dis. I e rist., in *Studi su Dante* per cura della R. Deput. toscana di st. patria, Firenze, 1922 p. ?-75. *Dante e il diritto* in vol. commemorativo dantesco pubblicato dalla Fondazione Marco Besso, Roma 1921, rist. in op. cit., p. 219-252.

dizione classica romana e insieme dalla concezione e organizzazione cristiana del mondo medioevale. La Chiesa, se fece questione di supremazia, non pose generalmente in dubbio la necessità e l'universalità dell'Impero. Nè al significato reale dell'Impero fa ostacolo che di fatto l'Impero fu variamente inteso, nè fu mai veramente universale: il suo valore era nella sua tendenza ad affermarsi come forza di organizzazione morale e politica. Ha ragione quindi il Solmi quando afferma che l'idea dell'Impero esaltata da Dante metteva radici nella vita pratica del tempo, tanto che per opera dei giuristi verso la metà del XIII secolo, essa si concretava in una istituzione giuridica pienamente elaborata.

Non solo l'idea fondamentale del trattato dantesco aveva valore storico, ma le ragioni che indussero Dante a scrivere scaturiscono dai tempi e dagli avvenimenti vissuti. Ai tempi di Dante l'istituzione dell'Impero, per un complesso di circostanze che il Solmi ricorda, era in piena decadenza: essa era insidiata nella sua esistenza e validità da un lato dai pubblicisti francesi che ne disconoscevano la necessità e l'universalità, dall'altro dai sostenitori della tesi teocratica che la volevano asservita al Papato. La subdola politica di Filippo il Bello che colla complicità di Clemente V aveva frustrato l'impresa di Arrigo VII diretta a restaurare l'autorità e la dignità dell'Impero, più tardi l'opposizione di Papa Giovanni XXII all'elezione di Lodovico il Bavaro indussero Dante a render pubblica la sua dottrina dell'Impero che nella sua mente non solo non aveva esaurito la sua funzione storica, ma era destinato a risolvere il maggiore problema dell'epoca, che era quello di conciliare le autonomie nazionali e comunali, che si affermavano sempre più numerose e vigorose, colle esigenze della pace, della concordia, dell'unità morale e politica del mondo cristiano. Nè Dante diede una dottrina giuridica dell'Impero che già esisteva: egli ci diede una dottrina etica e civile dell'Impero, che mentre integrava e superava la concezione aristotelica della *civitas*, armonizzava col dogma cristiano e colla tradizione imperiale romana.

Qui, secondo il Solmi, finisce il realismo politico di Dante e comincia l'utopia: utopia infatti era la sua visione mistica della felicità umana; utopia l'ideale di attuare nel fatto un dominio universale da cui doveva nascere l'eliminazione del peccato nella vita civile; utopia la pace universale. Troviamo qui, afferma il Solmi, « una delle tante Città del Sole, uno dei tanti Paradisi ter-

restri a cui la mente umana si volge nella speranza ottimistica della felicità » (p. 26). Su questo punto noi dissentiamo profondamente dal Solmi: il realismo politico di Dante non vien meno neppure in questa parte della sua dottrina. Se realistiche sono le premesse non possono considerarsi utopistiche le conseguenze. Le pretese utopie di Dante racchiudono in sè una vera e propria concretezza storica e solo attraverso l'opera degli interpreti si trasformano in universali astratti privi di significato storico. Utopisti sono gli odierni pacifisti, che si illudono di trovare in Dante un precursore, nè tengono conto che in Dante l'ideale della pace, la fede nel trionfo della giustizia nel mondo scaturivano necessariamente dalla concezione cristiana della vita, e trovavano nell'organizzazione esteriore della Chiesa, nel vincolo di amore che univa i popoli cristiani, nell'unità della fede e della credenza religiosa un valido concreto fondamento. Il problema della pace, della felicità, della civiltà, fu da Dante inteso in rapporto col pensiero e col dogma cristiano, da cui non può isolarsi senza fraintenderlo e deformarlo. Perciò più che gli sforzi del Solmi per modernizzare l'idea dell'impero dantesco apprezziamo gli sforzi per ricostruirne la genesi storica e ideologica, da cui solo può apparire, assieme coi limiti, l'umanità e la realtà del pensiero politico di Dante.

Il secondo saggio riproduce idee contenute in altri saggi, ma con speciale riguardo alla questione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa. In ordine alla quale Dante, secondo il Solmi, tra le estreme dottrine dei curialisti e degli imperalisti, fautori della dominazione universale della Chiesa o dell'Impero, accolse e difese la dottrina media della separazione e coordinazione dei due poteri. Di questa dottrina il Solmi ricostruisce la genesi storica e giuridica: formulata da Gelasio I verso la fine del V secolo, elaborata dalla Glossa, tale dottrina prevalse nella letteratura ecclesiastica e giuridica, fin verso la metà del secolo XIII, quando cominciò ad affermarsi e poi a prevalere, per opera degli scolastici e dei giuristi bolognesi, la dottrina teocratica. Dante avrebbe ripreso l'antica dottrina della cooperazione, svolgendola e portandola alle sue ultime e logiche conseguenze. I testi sacri, le leggi canoniche e romane a lui servirono per determinare la sfera giuridica dei due poteri, così che la loro azione potesse svolgersi distinta e concorde ai fini supremi dell'umanità. E contro il Parodi sostiene che la dottrina della cooperazione era già tutta in Dan-

to fin dalle sue prime opere, anzi fin dal 1300, all'epoca delle lotte giurisdizionali tra il comune di Firenze e il Papa: essa trovò nella *Monarchia* (da lui qui riferita al periodo 1312-14, matura e completa sistemazione. Tale tesi il Solmi oppone così a quelli che tendono a risolvere il sistema politico di Dante in una forma larvata di teocrazia, come a quelli che fanno di Dante un precursore di dottrine separatiste.

Che il Solmi abbia colto nel vero lo dimostrano le aberrazioni in cui caddero quelli che si sforzarono di dare al pensiero di Dante sui rapporti tra lo Stato e la Chiesa una diversa interpretazione. Certo la tesi del Solmi non risolve tutti i dubbi. Che Dante abbia voluto riprendere una tradizione di pensiero di cui a' suoi tempi si era perduta la traccia, non oseremmo affermare colla sicurezza del Solmi. Dante pur valendosi di elementi disparati e tradizionali ebbe la coscienza di costruire un sistema politico suo proprio. Perciò, se interessano i precedenti della dottrina della cooperazione, interessano anche più gli elementi di novità e di originalità nei quali essa si presenta in Dante. D'altra parte i concetti di separazione e di cooperazione non vanno intesi a sè, e in un senso estrinseco e giuridico, che è il senso sotto cui Dante li considera: essi devono integrarsi coi concetti dell'unità e della gerarchia, cioè con quei concetti che mentre costituivano una esigenza etica e logica, non erano incompatibili colla indipendenza dei poteri, così come l'autonomia delle città e dei regni si conciliava colla suprema autorità imperiale. Non vi è dubbio per noi che anche per Dante l'autorità della Chiesa e il fine ch'essa rappresenta sia preminente sul fine umano rappresentato dall'Impero: ma mentre altri traeva da tale preminenza motivo per giustificare l'usurpazione da parte del Papato dei diritti sovrani dell'Impero, Dante sostiene che questo nella sua sfera d'azione e in rapporto al suo fine specifico è autonomo, senza perciò escludere la « reverentia », ossia la subordinazione morale verso chi rappresenta una sfera più alta di interessi. Perciò ci lasciano scettici gli sforzi del Solmi per fare di Dante il primo cosciente assertore dello Stato laico e sovrano, per ravvicinare la formula dantesca a quella cavouriana della libera Chiesa nella libertà dello Stato. Lo Stato di Dante non è libero di fronte alla Chiesa, alla cui missione religiosa deve cooperare, mettendo, come il Solmi riconosce: « il suo braccio a difesa dei dogmi e della disciplina ecclesiastica »; d'altra parte la Chiesa

non può disinteressarsi dello Stato i cui fini e la cui azione sono inscindibilmente connessi colle sorti religiose e morali dell'umanità.

***

Il terzo saggio del Solmi riguarda Dante giurista e vi si tratta la questione dei rapporti di Dante cogli studi giuridici, e la sua definizione del diritto e della legge.

Il Solmi accogliendo sostanzialmente la tesi del Chiappelli e dell'Ercole opina che, se Dante non fu giurista di professione, ebbe larga e profonda conoscenza del diritto romano (p. 233). La tesi non si illumina di nuovi e decisivi argomenti, ma gli argomenti noti qui ritornano inquadrati nell'ambiente storico e culturale d'Italia e particolarmente di Bologna, ove Dante avrebbe formato la sua educazione e la sua coltura giuridica, che la parte attiva alla vita pubblica della sua città gli diede occasione di approfondire.

Noi non crediamo alla cultura giuridica larga e profonda di Dante, non sòlo perchè non ebbe modo di manifestarsi in forme non dubbie, ma sopratutto perchè l'orientamento del suo pensiero civile non era giuridico, ma filosofico e politico. Ai fini etici e politici di Dante la cultura giuridica propriamente detta, cioè romanistica, non solo non serviva, ma costituiva un ostacolo, come ne fa prova il disprezzo per i giuristi puri che le fonti non ravvivano alla luce dell'eterna giustizia e verità. La eccellenza dei romani Dante valutò non tanto alla stregua della loro sapienza giuridica quanto a quella politica, all'arte mirabile con cui seppero conquistare e governare il mondo. Nè crediamo all'intimo nesso tra l'idea imperiale e il diritto romano, almeno nel senso tecnico che questo aveva presso i giuristi dell'epoca di Dante. Nel diritto romano Dante vede lo strumento provvidenziale della dominazione romana, ma non la fonte a cui attingere argomenti per la dimostrazione della sua dottrina politica. Le fonti del diritto di Dante più che il Digesto sono la metafisica, l'etica, la psicologia, la teologia, il suo vivo amore per la giustizia. Le scarse generiche citazioni delle fonti romane stanno a provare che se Dante non poteva ignorarle, non le approfondì e non cercò in esse elementi sostanziali della sua coltura.

Nè più felice ci sembra il Solmi quando, sulle traccie del

Chiappelli, fa la genesi della definizione del diritto dantesco. Dopo di averne rilevato l'origine aristotelico-tomistica, modificata a traverso la concezione cristiana ed averroistica dell'unità organica del genere umano, ne fa consistere l'originalità non tanto negli elementi comuni alle scuole filosofiche dell'epoca quanto nel significato romanistico per cui il diritto si pone come espressione dell'idea imperiale e come strumento di dominazione universale, ricollegando per tale aspetto la definizione dantesca al concetto dell'equità elaborato dai glossatori. Anche per questo lato la verità ci sembra assai diversa. Nessun rapporto tra la definizione dantesca e il diritto romano. Dante stesso ha cura di affermare la originalità della sua definizione di fronte a quella contenuta nel Digesto. Nè vediamo come il concetto empirico e soggettivo dell'equità romana restaurato dai glossatori potesse ispirare la definizione metafisica di Dante. Gli stessi elementi che Dante trae dalla tradizione aristotelico-scolastica ritornano in lui in nuova sintesi e con nuovo significato. Infatti l'idea di uguaglianza proporzionale, in cui Aristotele fa consistere la giustizia, si distingue dalla proporzione reale e personale di Dante come la natura, su cui quella si fonda, si distingue dalla realtà divina da cui Dante trae il concetto del diritto. Alla misura quantitativa naturalistica dei rapporti umani Dante sostituisce una valutazione commisurata alla destinazione intellettuale e morale dell'uomo e delle società umane. Il diritto romano esprimente un criterio di giustizia coordinato alle finalità politiche della Stato-città mal poteva, anche nelle forme più alte dell'equità e del diritto naturale, convenire alle esigenze dell'*humana civilitas*, termine della giustizia dantesca. D'altra parte l'Impero di Dante non è nè l'estensione, nè la idealizzazione dell'Impero romano, ma un concetto nuovo come nuova era l'idea umana ch'esso era chiamato a esprimere e a custodire. E veramente nessuno è riuscito ancora a scoprire la genesi della *proporzione reale e personale* di Dante non potendosi tale proporzione ricondurre alla distinzione tra giustizia commutativa e distributiva di Aristotele. La tendenza del Solmi a romanizzare l'idea della giustizia e dell'Impero di Dante non solo è a nostro credere erronea, ma pericolosa, perchè impedisce di cogliere nella definizione dantesca i germi di una nuova concezione filosofica del diritto, la cui importanza è misurata dal grado in cui si allontana dal naturalismo antico e per un certo aspetto scolastico per umanizzarsi e idealizzarsi.



Un ottimo saggio ha dedicato a Dante filosofo del diritto Adolfo Dyroff (24). Escluso che Dante possa considerarsi un giurista il Dyroff raccoglie da tutte le opere dantesche gli elementi di un vero e proprio sistema di filosofia giuridica. E tale sistema Dante non ricava nè dal diritto romano, nè dalla scienza giuridica del tempo, ma da premesse metafisiche che solo in parte rientrano nelle correnti di pensiero tradizionali, mentre per molteplici aspetti sono il risultato di una speculazione nuova e originale. La dottrina giuridica di Dante è dal D. considerata nel suo fondamento metafisico, nelle sue determinazioni empiriche, nel suo aspetto etico-psicologico. Alla triplice ricerca fa seguire una breve indagine sulla genesi di essa e sul suo significato storico.

Il « lumen rationis » e le « auctoritates » sacre e profane sono anche per Dante fonti del sapere filosofico e in armonia coi tempi segue nella trattazione le forme scolastiche e il metodo in uso nelle scuole. Ma nel ricercare il fondamento metafisico del diritto Dante si distingue dalla duplice corrente di pensiero prevalente nel Medio Evo: nè la volontà, nè l'intelletto divino costituiscono per Dante il fondamento del diritto: questo esiste nella mente di Dio, non come idea ma come bene; Dio volendo se stesso vuole il bene, vuole il giusto come suo oggetto: e siccome volere e voluto sono identici in Dio, così la « divina voluntas est ipsum jus » (*Mon.* II, 2).

Accanto al diritto divino pone Dante un diritto naturale, non nel senso aristotelico o tomistico, ma come « similitudo » ossia immagine della volontà divina. Il paragone di Dio all'artista che crea la natura a sua immagine ritorna in Dante. Dio attua nella natura se stesso e il suo volere: l'uomo può colla sua ragione leggere nella natura per segni manifesti la volontà e la legge divina. Esiste quindi una giustizia inerente alle cose, un ordine naturale che riproduce, senza eguagliarla, la volontà di Dio. Le imperfezioni dell'ordine naturale, come quelle di un'opera d'arte, dipendono dalla materia non sempre pronta a rispondere alle intenzioni dell'artista. La natura ordina le cose con riguardo alla loro

(24) Cfr. ADOLF DYROFF, *Dante als Rechtsphilosoph* in *Archiv für Rechts-und Wirtschaftsphilosophie*, Bd., XIV, 1920-21, 4, p. 251-276.

capacità e al loro fine di perfezione; nel rispetto di questo ordine consiste il diritto « in rebus a natura positum » (II, 6). La società umana non è che un aspetto dell'ordine eterno voluto da Dio: riferito ad essa il diritto è proporzione reale e personale ai fini del bene comune e della conservazione sociale (II, 5). L'attuazione del diritto implica nell'uomo l'abito della giustizia che è sinonimo di retto giudizio, di « rectitudo » e ha per contrapposto la « cupiditas » che è appetito irrazionale (I, 13). Non disconosce Dante che il diritto naturale-umano per servire e dar norma alla vita deve potersi modificare e adattare alle mutevoli contingenze del reale (I, 14).

Per ciò che riguarda la genesi della filosofia giuridica di Dante il Dyroff opina che Dante da Aristotele più che da S. Tommaso traesse elementi alla costruzione del suo sistema, e mette in particolare rilievo l'ipotesi di influenze derivate a Dante dallo studio padovano. Giusnaturalista e precursore del Grozio chiama Dante il Dyroff per la sua tendenza a razionalizzare il diritto naturale, ad allargarne il significato, ad accentuarne il significato sociale.

Che in Dante si ritrovi un completo sistema unitario di filosofia giuridica non oseremmo affermare colla sicurezza del Dyroff: la stessa frammentarietà e occasionalità dei principii posti sembra escluderlo. Ciò non toglie che essi sieno tali da permettere di affermare col Dyroff che anche sotto questo aspetto la posizione di Dante è veramente originale. E l'originalità sta sopratutto in ciò che Dante seppe ovviare al pericolo dell'arbitrio divino insito nel voluntarismo giuridico agostiniano, senza cadere nell'intuizionismo mistico e sentimentale o nell'intellettualismo tomistico. Il mondo naturale e umano non è frutto di arbitrio sia pure divino e neppure è lo sviluppo logico dell'idea di Dio; esso postula una Provvidenza che vuole il bene dell'uomo e lo guida col diritto al suo fine. Nè l'uomo è strumento passivo nelle mani di Dio, perchè egli scopre nella natura colla sua ragione non il volere divino, ma i segni rivelatori di esso. Non arriviamo però col Dyroff a farne un razionalista e un precursore delle dottrine giusnaturaliste. Le analogie sono estrinsiche mentre lo spirito è profondamente diverso. Poichè era insita nel giusnaturalismo la tendenza a concepire il diritto soggettivamente come *potenza* fisica o morale dell'uomo, il quale si pone come autore dell'ordine giuridico oggettivo e dell'organo statuale di difesa. In Dante il di-

ritto è pur sempre il riflesso di un ordine provvidenziale che l'uomo conosce, ma non crea e postula un organo non meno provvidenziale, l'Impero, che lo fa valere. Per ciò ha ragione il Solmi quando intende il pensiero giuridico di Dante in rapporto inscindibile colle sue finalità politiche. Dall'idea dell'Impero il diritto trae le condizioni di effettiva esistenza e di pratica validità; la filosofia giuridica si subordina alla filosofia politica, nè può intendersi da questa disgiunta. Circa i rapporti col Grozio sui quali insiste il Dyroff per aver Dante accentuato il carattere sociale del diritto, osserviamo solo che in Dante manca il presupposto psicologico dell'*appetitus societatis*, da cui Grozio trae la sua nozione del diritto, mentre la società per Dante è un aspetto dell'ordine naturale e provvidenziale.

Sembra a noi che il Dyroff nel suo prezioso contributo alla conoscenza del pensiero giuridico di Dante abbia per un verso trascurato le esigenze politiche a cui obbediva, per un altro verso abbia talora ceduto alla tendenza di estraniarlo dal suo naturale ambiente storico e dallo spirito profondamente cristiano che lo anima.

***

Alla illustrazione del secondo libro della *Monarchia* dedica una breve ma seria ricerca Guido Barilli (25). Dopo di avere in una prima parte introduttiva, colla guida delle fonti e della migliore bibliografia, ricordato in brevi tratti il pensiero medioevale intorno all'Impero romano attraverso le opere di S. Agostino e di Paolo Orosio, di S. Tommaso, dei guelfi pontifici e francesi, degli scrittori ghibellini fino all'epoca di Dante, dopo di aver rilevato attraverso lo studio del secondo libro della *Monarchia* in rapporto alle altre opere dantesche, il distacco tra il pensiero di Dante e quello dei Padri della Chiesa e degli autori medioevali per quanto riguarda il giudizio sull'impero romano e la fede ne' suoi destini, l'a. affronta il problema della natura e genesi del secondo libro e dell'idea romana che in esso si afferma. È opinione del B. che la necessità dell'idea imperiale romana siasi maturata lentamente nella mente di Dante dopo le delusioni della vita pub-

(25) Cfr. GUIDO BARILLI, *L'idea romana nel secondo libro della Monarchia di Dante Alighieri*, Mantova, Mondadori, 1921, pp. 66.

blica, nella solitudine dell'esilio, sotto la pressione degli avvenimenti in rapporto logico colla tesi dimostrata da Dante nel primo libro della *Monarchia*. Dante stesso ha cura di affermare a principio del secondo libro che in un primo tempo egli condivideva l'opinione che solo la forza dell'armi aveva condotto i romani alla signoria universale. Solo più tardi quando si fece a meditare intorno ai supremi principii etico-politici che devono governare l'umano consorzio, gli apparve in tutta la sua evidenza la necessità della monarchia universale per il benessere del mondo. Fermato questo primo punto egli si convinse che l'idea dell'Impero voluta da Dio rispondeva anche a una necessità naturale; l'Impero doveva aver avuto un'esistenza reale ed averla tutt'ora, non potendo ammettere che la natura venga meno in una cosa necessaria. Ora il popolo romano rivelando nella sua storia segni manifesti della sua vocazione provvidenziale al governo del mondo, è il solo che abbia titolo legittimo alla dignità imperiale. Tutto il libro secondo è diretto a dimostrare l'identità dell'idea imperiale con l'idea romana; e Dante non risparmia sforzi per trarre la storia romana alla sua tesi. Virgilio che prima gli era stato ispiratore del bello stile ora diventa il suo autore come cantore dell'Impero romano. L'Eneide è il Vangelo politico di Dante. Piegare la storia a scopi i più diversi, etici, religiosi, politici era proprio della mentalità medioevale. Dante non si sottrae a questa tendenza e ne fa largo uso a' suoi fini politici. L'originale concezione della romanità fatta sulla scorta di Virgilio è la riprova storica della verità dimostrata nel primo libro.

Fin qui il B. che non ha la pretesa di fare delle scoperte, ma solo ha cura di rifare il processo logico che condusse Dante a svolgere la tesi che è oggetto del secondo libro. Non vi è dubbio che Dante abbia pensato e voluto il nesso indissolubile tra la tesi svolta nel primo libro e quella svolta nel secondo. Ma in tale nesso sofistico e non logico, cioè non naturale e non necessario, sta per noi la parte caduca dell'opera di Dante. L'universale concreto di Dante si fondava sull'equivoco, sulla vana pretesa di trovare nel fatto la conferma di un ideale etico. Che il popolo romano più di ogni altro popolo avesse incarnato nell'antichità l'idea del dominio universale, almeno sotto l'aspetto giuridico e politico, si può ammettere, senza elevare tale particolare realizzazione, determinata nel tempo e nello spazio, a verità naturale e necessaria. Per pie-

gare l'idea romana a significazione universale Dante fu costretto a moralizzare la storia del popolo romano, cioè a deformarla; così che l'idea romana è propriamente la stessa idea cristiana che le forme politiche e giuridiche antiche vivifica di spirito nuovo. Ben vide Dante che se l'idea di una monarchia universale è vera e necessaria alla pace del mondo, essa deve realizzarsi, poichè la natura non può mancare in ciò che è necessario. Ma solo con ragionamenti sofistici e puerili poteva sostenere che tale realizzazione dovesse seguire nelle forme della romanità. Ciò non vide l'a. quando nella conclusione del suo saggio cede all'illusione di credere che la romanità affermata da Dante possa costituire l'idea vitale dell'odierno movimento per la costituzione di una società delle nazioni. Si corre con ciò rischio di compromettere gli elementi di verità perenne insiti nel primo libro della *Monarchia* per dar valore agli elementi meno veri e infecondi di cui abbonda il secondo libro.

***

Il secondo libro della *Monarchia* fornisce l'occasione a E. Jordan per ricostruire storicamente quella teoria romana dell'Impero (26), di cui Dante sarebbe stato l'interprete e il difensore. Secondo il J. all'epoca di Dante tre teorie in ordine all'Impero avevano per sè una lunga tradizione: la teoria pontificia, la teoria germanica, la teoria romana. Per il Papato, l'Impero unico, indivisibile, passato ai Greci con Costantino era ritornato ai Franchi con Carlomagno, poi ai Tedeschi con Ottone I per il potere discrezionale dei Pontefici. Il diritto della Germania a possederlo, il diritto dei principi tedeschi a designare il titolare derivavano da una concessione libera e revocabile del Papa. Il libro terzo della *Monarchia* tende a scuotere ne' suoi due fondamentali principii tale pretensione del papa: la donazione cioè di Costantino e il dominio eminente spettante al potere spirituale sul temporale.

La teoria germanica fondava sul diritto di conquista e sulla prescrizione il privilegio dei principi tedeschi di nominare l'imperatore. Dante fa le sue riserve in ordine a questa dottrina (III, 16),

---

(26) E. JORDAN, *Dante et la théorie romaine de l'Empire* in *Nouvelle Revue historique du droit*, 1921, p. 353-396, 1922, p. 191-232 e p. 337-390. Il lavoro continua.

sostenendo il carattere provvisorio del sistema di nomina dell'imperatore da parte degli elettori tedeschi.

A queste due teorie Dante oppone nel secondo libro della *Mon.* la teoria romana dell'Impero secondo cui il popolo romano come depositario dell'autorità imperiale ha solo il diritto al possesso e all'investitura dell'impero. Dante non è l'inventore di questa teoria: essa, come del resto le altre due a cui si oppone o si associa, ha una storia che il Jordan con paziente analisi ricostruisce con tutte le risorse del metodo storico. Della ricca documentazione storica giudicheranno i competenti e, non dubitiamo, favorevolmente; a noi qui interessa rilevare l'importanza della ricerca per un più giusto apprezzamento del secondo libro della *Monarchia*. Il quale e per la tesi e per gli argomenti addotti sembra ancora a molti strano e insostenibile nel postulato dell'esistenza di una legittimità politica assoluta e imprescrittibile su cui si fonda. Ora dall'acuta e esauriente indagine del Jordan risulta chiaro che l'idea romana dell'Impero era sempre viva e presente all'epoca di Dante, forte di una tradizione secolare, alla cui formazione e persistenza contribuirono la partecipazione del popolo all'incoronazione dell'Imperatore, l'istituzione del patriziato, il diritto romano risorto che, colla *lex regia*, forniva a quella tradizione valido fondamento giuridico. Che se l'idea romana dell'Impero non potè mai prevalere per la mancanza di una salda, durevole organizzazione religiosa e politica, che formava la forza delle concezioni concorrenti dell'Impero, non può negarsi ch'essa ebbe in ogni tempo momenti di vigorosa affermazione, quando, seconda l'a., Imperatori e Papi in lotta tra di loro cercavano l'appoggio del popolo alle loro pretensioni, quando nel secolo XII lo spirito di autonomia comunale penetrato in Roma risvegliò contro il dispotismo papale l'antico orgoglio, sopratutto quando Federico II contro le tradizioni germaniche e in contrasto col Papa si atteggiò a rappresentante dell'idea dell'Impero in senso italiano e romano.

Certo è che all'epoca di Dante l'imperialismo papale, ricostruito da Innocenzo IV sulla nuova base giuridica della *restitutio* in luogo dell'antica dottrina della *donatio*, elaborato dai canonisti, aveva con Bonifacio VIII toccato il culmine del suo sviluppo, trionfando nella teoria e nella pratica sulle forme concorrenti romano-germaniche. Lo stesso Enrico VII ne' suoi atti e pro-

positi ufficiali, quali che fossero i suoi intimi sentimenti e malgrado qualche protesta, mostrò, fino alla sua entrata in Roma, di rendere omaggio alla teoria pontificale. La quale incontrava più seri pericoli nella politica nazionale dei re francesi contraria all'idea stessa dell'Impero, che non egli assenti, esautorati imperatori tedeschi, o nei ghibellini italiani, i quali, se erano concordi nel volere l'impero laico, erano divisi tra la concezione imperiale germanica e quella italiana e romana.

Secondo il Jordan Dante nel secondo libro della *Monarchia* si schiera tra i sostenitori e i difensori della teoria romana, ma ancora non sappiamo come e in qual senso. In attesa che il J. esplichi il suo pensiero al riguardo, noi possiamo fin d'ora affermare che Dante nel sostenere l'idea romana dell'Impero astrae completamente dalla tradizione storica e giuridica medioevale, quale è dal J. ricostruita in questa sua diligente indagine. Saremmo quasi indotti a credere che Dante la ignori o la sdegni: nessun accenno noi troviamo nella *Monarchia* nè alla *lex regia*, nè alle manifestazioni in cui si rivelò e conservò nel Medio Evo la tradizione romana dell'Impero. Dante si pone fuori e contro la storia, a cui non riconosce alcun valore probativo. I suoi sforzi sono diretti a dimostrare che il diritto del popolo romano all'Impero non è di origine umana ma divina, ch'esso non si fonda su argomenti giuridici, ma sulla sua concordanza col volere divino. Perciò l'indagine del J. è del tutto estranea al pensiero di Dante, per il quale la testimonianza storica ha valore e serve alla verità solo se è rivelazione di un volere provvidenziale. Gli argomenti del secondo libro della *Mon.*, che a noi sembrano puerili e sofistici, erano quelli che più interessavano i contemporanei; a tali argomenti Dante volle legare la sua tesi, perciò non fu, nè volle essere giurista e storico. Con ciò non vogliamo attenuare l'importanza dell'indagine del Jordan, ma solo intendiamo determinarne il significato e i limiti nei riguardi di Dante. La cui tesi della legittimità romana dell'Impero non ha precedenti storici, ma premesse filosofiche e teologiche, e sta anche se non fosse dimostrata la persistenza storica e giuridica dell'idea romana nel Medio Evo. L'indagine storica in tanto ci aiuta alla comprensione del pensiero di Dante in quanto si colloca al di dentro di esso e tien conto della generale tendenza dell'epoca a moralizzare la storia, a intenderla finalisticamente come sviluppo di un ordine provviden-

ziale. Sotto questo riguardo il Medio Evo parve a Dante una grande deviazione. Il criterio causale seguito dall'a. non è il più atto a farci penetrare non dico la storia, ma il concetto che di essa si formò Dante.



Un altro scrittore francese Léon Prieur si è occupato del pensiero politico di Dante in occasione del secentenario, ma con scarso acume critico, con intenti apologetici e polemici (27). L'a. mostrasi assai più preoccupato di difendere l'ortodossia di Dante che non di penetrarne il pensiero. Del tutto insufficiente è l'informazione storica e bibliografica; sopratutto fa difetto la più recente e autorevole letteratura anche quella che poteva giovare alla tesi. La quale, dopo gli studi dell'Ozanam, non è nè nuova, nè presentata in nuova forma, e non è neppure giustificata da necessità polemiche.

Attraverso molte e vane digressioni l'a. attribuisce a Dante una dottrina sociale attinta direttamente alle fonti più pure della tradizione scolastica, informata alla più sana ortodossia. La Divina Commedia è sopratutto un poema morale e politico, una specie di epopea del diritto pubblico medioevale, una gigantesca teoria del potere, che abbozzata nel *Convivio* si andò precisando nella *Monarchia*, la quale, almeno per l'ultimo libro, appartiene alla fase ultima dell'attività politica di Dante (p. 3). Per il quale la teoria dell'ordine sociale si identifica col diritto pubblico: non giurista, non discepolo di scuole giuridiche (l'a. conosce al riguardo solo l'antiquato lavoro dell'Arias), Dante apprezza il diritto non per sè, ma per le sue applicazioni sociali (p. 19). Scolastica è la dottrina sociale di Dante, la sua definizione del diritto e della giustizia. Da S. Tommaso derivò il principio della socialità, l'origine naturale e divina del diritto, la teorica della sovranità delegata. Poichè Dante conosce Aristotele attraverso S. Tommaso e con questo distingue la natura e finalità assoluta del potere dalla

---

(27) LÉON PRIEUR, *Dante et l'ordre sociale, Le droit public dans la Divine Comédie*. Preface de M. Baudrillart, Paris, Parin, 1923, pp. 272. L'opera riproduce una serie di conferenze tenute dall'a. nell'aprile-giugno 1921 all'*Institut catholique*.

forma relativa del suo esercizio. Dove Dante si stacca da S. Tommaso cade in errore. Errore di D. fu di avere disconosciuto la missione di giustizia e di pace compiuta dai Papi nel Medio Evo (p. 155) — di non aver visto che è nella natura del potere spirituale esercitarsi *indirettamente* sulle cose e sugl'interessi materiali in quanto possono costituire un mezzo e un ostacolo al raggiungimento di fini spirituali (p. 154) — di non aver compreso che il principio di intervento dei Papi nei conflitti della cristianità scaturiva da una sovranità temporale, non da una magistratura morale e religiosa voluta da Dio e consentita dagli uomini, per cui l'obbedienza dei principi non era pretesa se non *ratione peccati* (p. 157). Nel combattere il potere temporale D. non vide ch'esso era condizione di libertà e di indipendenza dei Papi (p. 164). Dove D. non erra è vittima di generose illusioni, di un malinteso orgoglio nazionale. Utopistico il suo sistema di rapporti tra i due supremi poteri, chimerica l'idea di un impero romano risorto, illusoria la credenza nella perennità delle tradizioni nazionali, la sua fede nel popolo romano eletto da Dio ad attuare la pace e la giustizia nel mondo (p. 252). Ma anche attraverso le sue illusioni Dante si afferma pensatore cattolico, preoccupato di affermare e, occorrendo, imporre la pace cristiana, tutto preso dall'armonia immortale tra la Roma antica e nuova, tra la Chiesa e il genio latino. L'ideale di Dante è lo stesso ideale cattolico; perciò al Papa-sovrano egli doveva rivolgere i suoi sguardi, le sue speranze come a mediatore universale supremo, come a arbitro predestinato della pace ch'egli sognava (p. 247).

Abbiamo voluto riassumere nella sua idea fondamentale il lavoro del Prieur per metterne in rilievo il presupposto che si deve accogliere di Dante tutto ciò che concorda col pensiero scolastico e cattolico, e respingere come deviazione erronea o non necessaria tutto ciò che se ne discosta. Critica estrinseca, fatta da un punto di vista preconcetto, che comunque non è quello di Dante, e perciò infeconda. Valutare la grandezza di Dante dal grado con cui seppe assimilarsi lo spirito tomistico e cattolico, condannarlo nella misura in cui se ne allontana, è precludersi la via ad intenderlo. Anche dal particolare suo punto di vista l'a. non avverte la complessità e varietà di tendenze e di motivi sotto cui il pensiero cattolico si riflette nell'opera di Dante. Poichè qui non è questione della cattolicità o ortodossia di Dante, generalmente

ammessa, ma di rilevare se il cattolicismo di Dante era così ristretto come l'a. ce lo presenta, se esso significava ossequio passivo al cattolicesimo ufficiale e papale, se correnti di pensiero diverse da quella di S. Tommaso non abbiano influito sulla formazione religiosa e filosofica di Dante, se questo non siasi in un certo senso eretto a giudice delle forme storiche del Cristianesimo alla luce di un'idea religiosa cattolica più vera e profonda. Il grande errore che l'a. attribuisce a Dante di aver distinto i due poteri supremi, di aver dato all'umanità un suo fine, un suo organo di direzione e di unità autonomo e indipendente, costituisce il suo maggior titolo di gloria. Si può anzi affermare che Dante è grande nella misura in cui si allontana dalla tradizione politica tomistica e precorre l'idea laica del diritto e dello Stato. La preoccupazione dogmatica spinge l'a. a svalutare quei valori umani di cui è ricca l'opera di Dante, e da cui questi faceva dipendere il progresso non solo civile ma religioso della umanità. Evidentemente il secentenario dantesco fornì occasione all'a. per celebrare le glorie del cristianesimo: ma con ciò non si fa onore a Dante, nè si fa opera di scienza.

***

Un buon scritto di divulgazione ha pubblicato il teologo tedesco Wiegand in occasione del secentenario dantesco (28); nè ci lasceremo fuorviare nel giudicarlo dalle espressioni poco riguardose verso l'Italia, colpevole, agli occhi dell'a., di onorare in Dante il poeta delle rivendicazioni nazionali, anzichè l'apostolo dell'idea imperiale tedesca. Non siamo teneri per i fautori ad oltranza del nazionalismo di Dante, ma dobbiamo protestare contro chi tende degradarlo a rappresentante della giustizia e della pace tedesca. A parte ciò lo scritto del W. non è privo d'interesse in quanto ci rivela il particolare punto di vista della teologia e della scienza protestante tedesca nei riguardi di Dante e del suo pensiero politico e religioso. Del quale la chiave sarebbe la *Monarchia* che l'a. tende a considerare l'antecedente logico e forse cronologico (sebbene l'a. non lo dichiari) dell'attività politica di Dante. Nella *Monarchia* la devozione alla causa imperiale si associa a un sentimento religioso intimo e profondo. L'a. non pone in dubbio la

(28) Cfr. FRIEDRICH WIEGAND, *Dante und Kaiser Heinrich VII*, Greifswald, Moninger, 1922, in 16.o, pp. 68.

ortodossia di Dante, ma accentua la sua opposizione alla politica papale. Il distacco da Roma non si manifesta ancora nel campo della dottrina, ma è già vivo e profondo sul terreno politico. La conciliazione espressa nella *Monarchia* tra l'idea cristiana e l'autorità imperiale parve trovare la sua realizzazione storica ai tempi di Arrigo VII, l'imperatore giusto e pio, ossequente alla Chiesa e difensore dei diritti dell'impero. Ma la subdola politica di Clemente V rende vani i suoi generosi propositi: l'insuccesso della causa imperiale tedesca segna la fine del sogno politico di Dante e prepara il trionfo della politica papale francese. Dante dispera degli uomini, ma ha fede in Dio: l'uomo politico si trasforma in giudice e profeta di una umanità redenta sotto l'egida della Chiesa purificata nella maestà dell'Impero. Alla logica della *Monarchia* succede il misticismo della *Commedia.*

Riconosce l'a. che il disegno politico di Dante era destinato a fallire, non già perchè utopistico, ma perchè storicamente superato, mentre la causa imperiale non aveva possibilità di successo contro la politica democratica guelfa e le tendenze egemoniche e nazionaliste francesi, verso cui, guidata da un sicuro istinto realistico, doveva ai suoi fini orientarsi la politica papale. E lo stesso senso politico realistico giustifica, agli occhi dell'a., la condotta di Firenze nei riguardi di Dante e di Arrigo VII, inspirata com'era alle nuove esigenze democratiche e nazionali osteggiate, perchè incomprese, da Dante e dall'Impero. L'errore di Dante fu di combattere la politica papale con le armi del passato, di credere alla restaurazione dell'Impero quando questo non poteva sopravvivere all'azione di nuove forze sociali. La grandezza del Dante, secondo l'a., le ragioni del culto che i tedeschi devono a lui *straniero*, derivano non solo dalla sua provata devozione alla causa tedesca, ma dai germi di vita nuova contenuti nell'opera sua e fecondati in Germania, erede e custode del suo ideale politico e religioso. La lotta contro il Papato fu continuata in Germania, ma con armi nuove fornite dalla mistica che riprodusse il puro spirito cristiano così caro a Dante e aprì la via alla Riforma protestante che segnò il principio della nuova moderna Germania.

L'unilateralità dell'interpretazione non costituirebbe per noi il maggior difetto di questo scritto del W., se l'obbiettività della ricerca non fosse offuscata dal proposito deliberato di disconoscere il significato nazionale e universalistico di Dante. Astraendo

da ciò e collocandoci dal punto di vista dell'a., si può con lui consentire che molti motivi del pensiero politico e religioso di Dante trovarono eco e svolgimento in Germania. È dubbio però se l'azione spiegata da Dante possa anche solo indirettamente collegarsi col sorgere e fiorire della mistica tedesca da un lato, col movimento protestante dall'altro. La religiosità di Dante anche se interna e profonda si svolge nei limiti del dogma e della tradizione romana, non rifugge dalle forme esteriori del culto, contrasta coi caratteri peculiari della mistica tedesca tendente a sostituire al principio di autorità quello della libertà della coscienza religiosa. Che se nel combattere la corruzione della Chiesa, la proprietà ecclesiastica, il potere temporale, la politica papale Dante parve anticipare la critica protestante, i fini a cui questa mirò non furono i suoi; poichè egli più che a scindere il mondo cristiano mirava a unificarlo sotto la duplice guida civile e religiosa e vagheggiava la irradiazione da Roma e dall'Italia della civiltà latina e cristiana nel mondo. Dante è un riformatore, ma nel senso cattolico, cioè universale; vuol il rispetto della tradizione, dell'autorità; ignora il principio della libertà in materia di fede e di morale: principio che costituisce la ragione della Riforma protestante. Ma per intender ciò bisogna ridargli la sua naturale fisonomia e vedere in lui il rappresentante più puro del genio latino.

***

Il contributo dei giuristi alla illustrazione del pensiero politico di Dante culmina nella *Memoria* di Francesco Ruffini, diretta per un verso a identificare il decretalista innominato nel quale Dante (*Mo.* l. III, c. 3,10) sembra personificare l'opposizione alla sua tesi politica, per un altro verso a ricondurre la controversia tra l'Impero e la Chiesa, oggetto del terzo libro della *Monarchia*, a' suoi termini naturali, cioè giuridici (29). Poichè se Dante non fu giurista (e il Ruffini lo riconosce e lo dimostra così in ordine al diritto romano, come in ordine al diritto canonico), se non ebbe familiare la tecnica e la sistematica giuridica, se usò liberamente e talvolta impropriamente della terminologia giuridica, se ebbe in dispregio il formalismo giuridico fatto fine a se stesso, egli pe-

(29) FR. RUFFINI, *Dante e il protervo decretalista innominato* (*Mon.* lib. III, c. III, 10) in *Mem. della R. Acc. delle Sc. di Torino*, S. II, LXVI, Torino, Bocca, 1922.

rò ebbe vivo il senso delle finalità e conseguenze politiche che nelle formole e dottrine giuridiche del suo tempo si celavano. Attraverso le indagini acute e originali del Ruffini appare chiaro che Dante ebbe piena coscienza del pericolo inerente alla tendenza di risolvere giuridicamente questioni che dovevano risolversi con metodo e criterio teologico e filosofico. In realtà si mirava a dare parvenza di verità giuridica a interessi e passioni politiche con discredito della religione e del prestigio ecclesiastico. Era inevitabile che il diritto canonico nella sua formazione storica dovesse obbedire a due distinte esigenze, teologica l'una, giuridica l'altra: per un verso esso regolava materie di fede, penitenziali (foro interno); per un altro verso era portato a infrenare con la *regula iuris* rapporti esteriori della vita (foro esterno) nei limiti in cui la naturale *cupiditas* degli uomini era di ostacolo al raggiungimento dei fini religiosi. L'uno e l'altro foro aveva distinto Graziano senza confonderli e di ciò gli dà lode Dante nel *Paradiso*: ma dopo di lui a misura che le mire assolutistiche e temporalistiche del Papato si accentuano, l'azione esteriore e quindi più propriamente giuridica della Chiesa, col comodo pretesto della *ratio peccati*, si estende, e le Decretali, come fonte del diritto canonico, prendono una importanza e prevalenza decisiva sulle fonti scritturali e teologiche. Questo rivolgimento della scienza canonistica determinato da ragioni essenzialmente politiche culmina con Bonifacio VIII, quando il giurista sostituisce il teologo, i moventi religiosi cedono di fronte ai fini politici di preminenza papale e la potenza, fatta fine a se stessa, porta la Chiesa a sacrificare le ragioni spirituali della sua esistenza, a sostituirsi alla potestà civile come legislatrice suprema.

Contro questa deviazione della scienza canonistica Dante insorge nel terzo libro della *Monarchia* e insorge come il Ruffini drammaticamente rileva, opponendo ai Decretalisti la sua dottrina della *traditio*. Non era da aspettarsi che Dante avesse chiara la nozione giuridica della *traditio*. Nell'uso che Dante ne fa è facile al canonista di professione rilevare unilateralità, manchevolezze, errori: particolarmente strana e arbitraria è l'equiparazione ch'egli fa delle Decretali alle tradizioni, equiparazione di cui al Ruffini non riuscì di trovare addentellato o riscontro di nessuna specie e di nessuna epoca e che va considerata « quale una di quelle libere e spicciative manifestazioni del pensiero dantesco,

insofferente di vincoli accademici e di pedanterie forensi ». Comunque sia di ciò, Dante è esplicito nell'affermare che le tradizioni, per il tramite delle Decretali, non possono costituire un sostegno alle aspirazioni pontificie di dominio temporale, le quali non avevano, secondo lui, fondamento nelle Sacre Scritture. La tesi dantesca non può per ciò considerarsi eretica e male si appongono quelli che la invocano per rappresentare Dante eterodosso e per spiegare la condanna della *Monarchia* nel 1329. La stessa tesi sostennero altri canonisti prima e dopo Dante. Il domenicano P. Vernani, che primo confutò la *Monarchia*, tace su questo punto. Dante poteva senza eresia contrastare alla pretesa di dare le Decretali per fondamento alle mire temporalistiche del Papato contro l'Impero. Dal loro canto i Decretalisti, movendo dalla tesi opposta che le Decretali in quanto rispecchiano la tradizione vincolano la coscienza, erano riusciti ai tempi di Bonifacio, per opera sopratutto di Guido di Baisio, il maggior canonista dell'epoca, a formulare e a consolidare la teoria della *plenitudo potestatis* del Pontefice, e quindi a giustificare e a incoraggiare le più ardite pretese della Curia romana. E la dottrina non era senza conseguenze pratiche e politiche in un momento storico in cui la Chiesa vedeva raggrupparsi sotto la comune designazione di Ghibellini tutti i fautori dell'Impero e tutti gli avversari suoi antichi e recenti. A reprimere il Ghibellinismo dilagante in forme e nomi diversi non rimase al Papato che dichiarare eretici tutti coloro che impugnavano il suo potere sovrano e ciò in conformità alla dottrina svolta da Enrico da Cremona e da Guido di Baisio.

Ora quando Dante nel terzo libro della *Mon.* afferma di avere in tempi oramai lontani udito egli stesso un decretalista « procaciter asserentem traditiones (intendi decretali) Ecclesiae fidei fundamentum », è naturale pensare che egli abbia voluto riferirsi a Enrico da Cremona o a Guido di Baisio. E veramente per il primo sta di Vossler, per il secondo il Chiappelli. Nessun dubbio, secondo il Ruffini, che entrambi hanno titolo a quella candidatura « e per il contenuto delle loro dottrine, e per l'applicazione politica che ne propugnavano e per la passione che mettevano in propugnarla ». Nè può escludersi che Dante abbia potuto incontrarsi con Enrico da Cremona a Roma l'anno del Giubileo, e con Guido di Baisio negli anni (1283-1304) in cui questi insegnò a Bologna. Il Ruffini non è però di questo parere. Movendo dal presupposto

che il passo in parola non riflette una semplice audizione, ma attesta una disputa vivace tra il decretalista protervo e Dante, e non potendosi in niun modo per i due citati canonisti accertare la realtà di tale disputa, affaccia una terza ipotesi e ravvisa nel decretalista innominato la figura del cardinale Matteo d'Acquasparta.

Non venne fatto alla diligenza del Ruffini trovare negli scritti del dottissimo cardinale allusioni specifiche alla dottrina della *traditio* quale vediamo sostenuta presso i decretalisti ricordati; ma non mancano dati e documenti che dimostrano in modo non dubbio che le opinioni politico-ecclesiastiche di Matteo d'Acquasparta concordavano pienamente con quelle di Enrico da Cremona e di Guido di Baisio. Col quale ultimo, arcidiacono della Chiesa bolognese, arcicancelliere e insegnante autorevole della Università, Matteo d'Acquasparta ebbe stretti rapporti nel periodo di sua permanenza a Bologna come legato del Pontefice (ott. 1300-marzo 1301). Il perugino Egidio Spiritale allievo del Baisio in quest'epoca a Bologna, associa i loro nomi a proposito di quello fra i loro insegnamenti che formava quasi, dice il Ruffini, il supremo fastigio politico di tutte le loro teorie curialistiche. « Dicebat magister meus, archidiaconus Bononiensis, et bone memorie frater Matheus de Aquasparta, quod non credebant Gebellinos posse salvari ». Nessun dubbio quindi dell'adesione di Matteo d'Acquasparta alle dottrine curialistiche; ma anche più significativi sono i drammatici incontri di esso con Dante, il più fiero rappresentante dell'opposta dottrina.

Proprio nel 1300, l'anno del Priorato di Dante (15 giugno-15 agosto) quando più vive erano le controversie giurisdizionali di Firenze, Bonifacio VIII, dopo di avere in una lettera del 15 maggio al Priore Lapo Salterelli qualificato le sue tesi non solo come *insane*, ma addirittura *eretiche* e contrarie alla *plenitudo potestatis* dei Pontefici, inviava in veste di paciere a Firenze Matteo d'Acquasparta, il quale dopo quattro mesi di vani sforzi per piegare ai voleri del Papa la Signoria di Firenze, lanciava la scomunica contro i magistrati e l'interdetto contro la città. Dante non era più priore; la scomunica non lo colpiva, ma ebbe parte decisiva nelle discussioni e nella lotta di resistenza e di intransigenza alle tesi delegato pontificio. Ancora nell'anno seguente, quando la resistenza di Firenze veniva meno e si preparava il trionfo dei Neri, Dante, come membro del Consiglio dei Cento, parlava con-

tro la richiesta di sussidio presentata in nome di Bonifacio VIII da Matteo d'Acquasparta al Comune fiorentino. E troviamo Matteo d'Acquasparta ancora a Firenze nel gennaio 1302 al tempo della condanna di Dante imputato tra l'altro di avere operato *contra Summum Pontificem*, di aver staccato Firenze *a subiectione Romanae Ecclesiae*.

L'ipotesi quindi del Ruffini che vede profilarsi dietro il decretalista « dicentem ac procaciter asserentem » l'alta figura di Matteo d'Acquasparta, prende corpo e consistenza oggettiva. Solo per Matteo d'Acquasparta rimangono infatti accertate la occasione e la necessità in cui Dante e lui si trovarono di contrastare ed acerbissimamente contrastare, proprio intorno alla pretesa della Santa Sede di intromettersi nelle cose del governo civile in forza della sua *plenitudo potestatis*. E se si pensa alla parte che Matteo d'Acquasparta ebbe a danno di Firenze e del partito bianco e verosimilmente alla condanna di Dante, si spiega anche il tono aspro, sprezzante con cui il poeta rievoca l'opinione del potente decretalista. E non nominarlo, dice bene il Ruffini, aggiunge ancora asperità all'attacco.

Non crediamo impresa facile scuotere la solida costruzione del Ruffini; essa resiste e resisterà alla critica perchè profondamente radicata nella realtà storica del tempo e nella psicologia di Dante. E solo il lungo abito alla ricerca, il senso profondo della relatività storica, anche se si vuol astrarre dall'innata modestia e moderazione di giudizio, impedirono al Ruffini di annunziare la sua ipotesi come una scoperta e lo trattennero dal trarre tutte le conseguenze di cui è suscettibile. Qualche rilievo nostro servirà solo a dimostrare il vivo interessamento alle sue ricerche e vuol essere omaggio di stima al maestro insigne il cui nome in noi si associa a quello non meno venerato di Carlo Cipolla, che alla conoscenza del pensiero politico dantesco aprì, col saggio pubblicato nelle medesime *Memorie* dell'Accademia delle Scienze di Torino, nuovi più ampi orizzonti. È noto infatti che il Cipolla (e il Ruffini lo ricorda) primo richiamò l'attenzione sui pubblicisti francesi dell'epoca di Dante, avversi a un tempo all'Impero e all'idea romana di esso: da allora la distinzione tra Guelfi francesi e Guelfi pontifici divenne familiare agli studiosi della *Monarchia* e le ragioni storiche delle tesi svolte nel primo e secondo libro apparvero in nuova luce. Analogamente il Ruffini, quasi a conferma

della fecondità inesauribile dell'indagine storica condotta con metodo e con intelligenza, cercò penetrare, attraverso la personalità di Matteo d'Acquasparta, il significato storico del terzo libro della *Monarchia*. Non crediamo però giovi alla sua tesi presentare quest'ultima come scritto di occasione e di polemica, tutto inteso ad effetti pratici (p. 66). Noi siamo sempre del parere che Dante scrisse la *Mon.* nell'ultima fase della sua attività quasi a commento politico della *Commedia* e la scrisse con intendimenti teorici, dominando dall'alto il grande problema alla luce dei principii filosofici e teologici, sdegnando seguire l'avversario sul terreno di una vana disputa giuridica, di una gretta interpretazione di testi positivi. Colla sua teoria della *traditio* Dante infirmava il fondamento giuridico delle dottrine avversarie; al diritto sancito dalle Decretali egli oppone il diritto eterno di ragione, il filosofo del diritto prende il posto del giurista, e oramai la sua attenzione sarà rivolta all'idea dell'Impero in fuori da qualsiasi contingenza storica, alla missione perenne del popolo romano considerato come popolo eletto, al rapporto tra il principio civile e religioso sul fondamento del fine naturale e soprannaturale dell'uomo e dell'umanità. La soluzione del problema politico, contemplato *sub specie aeternitatis*, ha valore per sè indipendentemente dalla sua attuazione storica immediata Le delusioni patite non hanno scosso la fede di Dante nella verità della sua dottrina politica. Il difensore dei diritti della sua città, il sostenitore di Enrico VII si trasforma in apostolo di giustizia e di pace nel mondo. Nè deve indurre in errore l'affermazione di Dante (I, 2) che la materia politica da lui trattata « non ad cognitionem sed ad operationem ordinatur ». Qui Dante non fa questione degli effetti pratici delle sue dottrine, ma della distinzione filosofica tra le scienze speculative e operative, quelle dirette al vero, queste al bene, cioè al fine dalla cui determinazione dipendono le direttive e i moventi dell'operare. In altre parole non è il rapporto tra l'idea e il fatto che ha presente Dante, ma il rapporto tra la verità che è oggetto dell'intelletto e il fine che è il termine dell'operare.

A nostro parere occorre chiarire i limiti entro cui la ricerca giuridica e storica torna utile alla comprensione della *Monarchia*. Indagini come quelle del Cipolla e del Ruffini devono certo tenersi in gran pregio in quanto fanno conoscere l'ambiente storico, le correnti di idee entro cui si svolse l'opera di Dante. E come il

Cipolla ci fa conoscere autori e dottrine che le nuove aspirazioni nazionali facevano sorgere in Francia contro la necessità dell'Impero, così il Ruffini ci trasporta, colla competenza che gli deriva da' suoi studi, nel vivo di quelle correnti canonistiche che in Italia e sopratutto a Bologna prepararono le nuove basi giuridiche dell'assolutismo e imperialismo papale. Ma così le dottrine dei Guelfi francesi, come quelle dei Guelfi pontifici furono solo occasione all'opera politica di Dante la quale attinge a fonti più lontane e profonde della vita e del pensiero medioevale.

Con ciò non si nega che anche nella *Monarchia* vi sieno spunti polemici, allusioni personali: tra queste ultime la più notevole è quella del capo III del libro terzo e si comprende come dovesse particolarmente attrarre l'attenzione di uno storico e di un canonista come il Ruffini. Confessiamo che qualche dubbio ci rimane pur dopo le sue esaurienti ricerche. Non si comprende infatti come Dante, accennando a Matteo d'Acquasparta nel *Paradiso*, lo ricordi per ragioni del tutto estranee alle sue idee e alla sua condotta politica, tacendo qui e altrove dell'uomo di fiducia di Bonifacio VIII, del paciaro di Firenze, col quale avrebbe avuto il fierissimo diverbio, di colui che aveva la responsabilità morale della sua condanna all'esilio. Forse che l'odio di Dante si arresta di fronte « all'eroica passione » del suo maggior avversario, disposto, come ebbe solennemente a proclamare nel concistoro del 1302, a tutto osare per *defendere contra totum mundum* la verità che gli era cara ed anzi per essa *exponere vitam*? Oppure, come crede il Ruffini, l'odio di Dante rimase pago di averlo, senza nominarlo, colpito nella frase incisiva e sprezzante della *Monarchia*? Non nascondiamo che la libera, estensiva interpretazione della frase in parola ci lascia perplessi, come quella che si fonda sul presupposto di un reale diverbio passato tra Dante e Matteo d'Acquasparta all'epoca della prima permanenza di questi a Firenze. La frase esprime per se stessa una audizione non seguìta da dibattito, e più che un sentimento di odio può esprimere un sentimento di disprezzo verso chi coll'arroganza cerca mascherare la debolezza delle ragioni. Non v'è dubbio d'altra parte che l'interpretazione psicologica del Ruffini risponde pienamente all'alta preminente e prepotente figura del cardinale Matteo d'Acquasparta.

Non crederemmo di aver esaurito il nostro compito nei ri-

guardi della *Memoria* del Ruffini se non aggiungessimo che la sua importanza va ben oltre i limiti di una ricerca particolare intorno a chi possa essere il decretalista innominato della *Monarchia*. La questione particolare fu a lui occasione e stimolo a più ampie ricerche e tutte di grande interesse per la conoscenza del mondo in cui visse e operò Dante. È un mondo caratteristico che il Ruffini, colla competenza e coll'amore che gli deriva da suoi studi prediletti, fa rivivere davanti a noi con calore di convinzione, traducendo in forma viva, drammatica le situazioni più complesse, dando rilievo alle figure più significative, opportunamente integrando la ricerca storica con l'analisi psicologica e il senso politico. Gli studiosi di Dante troveranno nel lavoro del Ruffini notizie preziose e sicure intorno ai più celebri canonisti dell'epoca, intorno alle loro dottrine, ai loro rapporti col movimento ghibellino, intorno allo studio bolognese divenuto il centro del pensiero curialistico dopo di aver difeso e rappresentato per molte generazioni l'idea imperiale e romana. Essi troveranno nuove interpretazioni di versi e passi danteschi che solo lo studioso del diritto canonico poteva rilevare. Di particolare interesse sono i riscontri tra la costituzione sociale e politica del popolo fiammingo e quella di Firenze. I due popoli obbedivano ad analoghe contingenze storiche nel sostenere le aspirazioni imperialistiche del Papato; entrambi obbedivano alle stesse esigenze economiche attuando nei loro ordinamenti interni il tipo di una costituzione democratica e sindacalista. Meno compresa perchè d'indole tecnica e più lontana dal nostro modo d'intendere i rapporti della vita sociale, sarà la digressione relativa alle *Universitates*, costruzioni tipiche del diritto canonico, a cui si legava la questione della condizione giuridica dei fuorosciti, ai quali apparteneva Dante. Le vicende del suo esilio traggono da questa dottrina canonistica nuovo significato. Il Ruffini non si attarda nella sua esposizione; non sdegna l'aneddoto, la digressione quando ciò torni utile a lumeggiare un carattere, a dar risalto a una situazione; non si rende schiavo di esigenze sistematiche nell'apparente disordine nella distribuzione del materiale che gli si accresce per via; esatto fino allo scrupolo nei particolari non perde di vista l'insieme; molte quistioni prospetta, altre abbandona pago di fornire ad altri idee e criteri direttivi di ulteriori ricerche. Colle sue indagini il Ruffini ha dato nuova misura della grandezza di Dante, che

dell'età sua conobbe e visse tutti gli aspetti, anche quelli che a noi oggi si rivelano solo attraverso l'attività dei nostri migliori cultori di discipline speciali.



In occasione del secentenario Francesco Ercole ritorna con rinnovato vigore e amore al pensiero politico di Dante per determinarne le fasi progressive di sviluppo e raccogliere in una sintesi vigorosa i risultati delle sue molte originali ricerche che incontrarono largo e meritato favore in un momento storico di ridestata coscienza nazionale (30). La quale trovò nelle ricerche oggettive dell'Ercole nuovi motivi di patriottico orgoglio e Dante riapparve il profeta dell'unità, della missione di civiltà dell'Italia nel mondo. Non però a questi elementi contingenti è legata l'importanza delle ricerche dell'Ercole; il secreto del loro successo sta nella novità del metodo e dei criteri seguiti nello studio di Dante. Il cui pensiero politico non più ristretto al campo chiuso delle ricerche filologiche, storiche, letterarie, non più contemplato dall'esterno, è rivissuto nella sua genesi e logica interiore nel suo significato ideale. La visione filosofica illumina la ricerca storica e giuridica. Il Vossler, il Carlyle, il Gierke stesso avevano aperto la via; l'Ercole seppe degnamente percorrerla in rapporto al nostro massimo poeta che alla filosofia e alla teologia attinse le ragioni profonde della sua speculazione politica.

Un duplice pericolo era inerente a siffatto metodo di ricerca: il pericolo di sostituire tesi e schemi logici nostri a quelli di Dante, e quello di costringere le fasi di formazione del pensiero dantesco in limiti troppo rigidi e di vincolare a date fisse un processo di natura essenzialmente spirituale.

Dal primo difetto non vanno interamente immuni i lavori precedenti dell'a. (31). La non naturalità dell'Impero — la considerazione del regno come forma naturale di associazione distinta

---

(30) FRANCESCO ERCOLE, *Le tre fasi del pensiero politico di Dante* in Supplemento N. 19-21 al *Giornale st. della letteratura italiana*, p. 397-504, Torino, Chiantore, 1922. — Cfr. anche l'Introd. alla traduzione cit. della *Mo.*, del Siragusa

(31) Cfr. dell'ERCOLE: *L'unità politica* ecc. cit.. *Per la genesi del pensiero politico di Dante* in *Gior. st. della letter. ital.* 1918 vol. 72, p. 1-41; p. 245-287.

sostanzialmente per il suo fondamento nazionale e unitario dalla *civitas* — il carattere nazionale dell'Impero, la realtà storica e giuridica di un regno italico sono altrettante tesi che l'a. svolge con grande vigore logico, ma non convincono chi come noi crede che il pensiero politico di Dante devesi ricercare nelle forme in cui si dispiega definitivamente nella *Monarchia* senza preoccupazioni personali, sentimentali, poetiche. Il lodevole sforzo dell'a. di correggere la logica dantesca, di metter d'accordo atteggiamenti di pensiero rispondenti a tempi e a stati d' animo assai diversi non ci sembra riuscito. Le critiche assennate del Parodi e del Solmi al riguardo ci hanno consenzienti (32). Nel suo ultimo lavoro l'a. non ha accentuato con vane polemiche i motivi di dissenso: ha preferito ricostruire la coscienza politica di Dante nella sua lenta laboriosa formazione, ciò che gli ha permesso di spiegare le molte incertezze, diversità, contraddizioni che essa presenta prima di chiarirsi e affermarsi nella *Monarchia*, nella quale culmina anche per l'E. il pensiero politico di Dante.

Tre sono le fasi per le quali sarebbe passato, secondo l'Ercole, il pensiero politico di Dante. La prima fase si svolge tra gli anni 1305-07 e coincide col libro IV del *Convito* e la composizione dell'*Inferno*. Prima di quest'epoca la coscienza politica di Dante non si rivela in nessuno de' suoi elementi sostanziali. Dante partecipa ancora all'idea guelfa dell'Impero romano secondo cui questo non si sarebbe costituito *de jure*, ma per diritto di conquista. Di ciò doveva dolersi più tardi Dante nella *Monarchia* (II, 1) e nel *Purgatorio* (XXXIII, 85 e seg.). Siamo ancora sempre in una fase di preparazione e di gestazione in ordine alla quale per la scarsità dei dati, si può solo affermare che Dante traesse dall'ambiente democratico di Firenze, dalle discordie cittadine, dalle lotte sostenute per l'autonomia del Comune contro le invadenze ecclesiastiche, esperienze di futuri giudizi, di futuri atteggiamenti politici. E di preparazione furono anche i primi anni passati in esilio, dedicati agli studi e alla meditazione degli antichi, sopratutto di Virgilio, il poeta dell'Impero e della romanità.

Di un vero e proprio pensiero politico di Dante può solo par-

---

(32) Cfr. recensioni di PARODI in *Bollet. Soc. dant.*, 1919, vol. XXVI, p. 70 e id. id. p. 105-148; cfr. SOLMI in *Pensiero politico di Dante* cit., p. 20, e seg.

larsi dal momento in cui l'idea dell'Impero romano in lui si afferma come centro di attrazione e di riferimento di tutti i suoi concetti politici. Ciò ha luogo per la prima volta nel lib. IV del *Convito*, dove l'idea dell'Impero inteso come organo di giustizia e di pace appare associato al nuovo popolo eletto, al popolo romano che Dio ha predisposto all'Impero. Con che erano abbozzate le due tesi che dovevano formare oggetto dei primi due libri della *Monarchia*. Fin da quest'epoca si accentua in Dante la convinzione che la causa dei mali del mondo e dell'Italia è l'assenza dell'Imperatore, cioè di colui che solo può infrenare la cupidigia e instaurare la pace e la giustizia universale. In assenza dell'Imperatore e in attesa del *Veltro* non rimane altra via di redenzione e di salvezza per l'uomo e per l'umanità che di tentare *l'altro viaggio* colla guida di Virgilio, ossia della ragion civile, e di Beatrice simbolo della fede. Di qui la genesi della *Commedia* concepita come profezia della ripristinazione dell'Impero romano e italiano.

Degli elementi essenziali alla teoria politica di Dante manca in questa prima fase l'elemento relativo ai rapporti tra l'Impero e il Papato. Poichè se già nel libro IV del *Convito* è implicita l'idea antiguelfa che l'Impero ha preceduto la Chiesa, è opera divina necessaria alla redenzione così che Cristo aspettò a nascere quando esso era già fondato, non era però ancora in quest'epoca chiara in Dante l'idea che anche dopo la redenzione e dopo fondata la Chiesa, l'autorità dell'imperatore continua a dipendere immediatamente da Dio. E tale indeterminatezza di pensiero si protrae per tutto l'*Inferno*, nel quale le invettive contro i Pontefici, l'accenno stesso alla donazione sono inspirati a ragioni d'indole morale più che non a preoccupazioni politiche.

La seconda fase del pensiero politico di Dante si inizia colla elezione di Arrigo VII all'Impero (nov. 1308). Il Veltro sognato sembra incarnarsi in Arrigo contro il quale nessuna resistenza può sorgere e da parte della Chiesa e da parte degli italiani. E sebbene attraverso il canto di Marco Lombardo (*Purg.* c. XVI) si affacci l'idea che non solo la vacanza dell'Impero, ma la confusione dei poteri è causa dei mali che affliggono il mondo pure la fiducia nel Veltro-Arrigo e nel Papa, vittima *nolente* di Filippo, è sempre viva e presente in Dante nel *Purgatorio* fino ai

canti dell'Eden e nelle tre Epistole scritte tra il settembre 1310 e l'aprile 1311.

Ma sopravvengono le disillusioni, l'ostinata resistenza degli italiani, il voltafaccia di Clemente V (giugno-luglio 1312) e da ultimo la morte di Arrigo VII (agosto 1313). La terza fase del pensiero politico di Dante già si inizia nei Canti dell'Eden anteriori alla morte di Arrigo. Oramai Dante lamenterà non solo l'assenza dell'Imperatore, ma anche quella del Papa e presenterà la donazione di Costantino come la causa precipua della confusione dei poteri, del pervertimento della Chiesa, della vacanza dell'Impero. A quest'ultima fase appartengono oltre i canti dell'Eden, il *Paradiso* e la *Monarchia*.

Quest'ultima infatti presuppone il concetto della donazione costantiniana come dell'atto che *infirmò* entrambi i *remedia contra infirmitatem peccati*: tale concetto apparso per la prima volta nella visione del Paradiso terrestre costituisce uno degli argomenti fondamentali su cui si fonda la tesi svolta nel terzo libro. Non può quindi escludersi che la *Monarchia* sia stata composta tra il giugno 1312 e l'agosto 1313, prima della morte di Arrigo, contemporaneamente agli ultimissimi canti del *Purgatorio*. E tale opinione, che risale alla testimonianza del Boccaccio, è accolta dal Parodi. L'Ercole però inclina a credere che la *Mo.* sia stata composta dopo la morte di Arrigo nel 1314 o 1315. E le ragioni che adduce ci sembrano nel loro insieme convincenti. Domina il trattato la fede nell'Impero non in un dato imperatore; l'Impero vi è presentato come una necessità di ragione, come una verità ignota ai più, intentata, non come una realtà concreta. Mentre presuppone il crollo definitivo della fede posta in Arrigo, esso riafferma la convinzione di Dante nella necessità dell'Impero e nella sua indipendenza dalla Chiesa. Già nel *Paradiso* tale convinzione è profonda, ma Dante sente il bisogno di *dimostrare* la verità in cui crede e di confutare gli avversari. A conferma della sua ipotesi l'Ercole rileva la corrispondenza della dottrina della libertà del volere nella *Monarchia* e nel *Paradiso;* sopratutto rileva l'attitudine polemica verso i decretalisti e verso le Decretali come fonte del diritto canonico, la quale ritroviamo nella lettera ai Cardinali, nel *Paradiso*, nella *Monarchia*, mentre manca nelle altre opere di Dante. Tutto induce a credere che la *Monarchia* sia stata col Paradiso l'ultima espressione del pensiero politico di Dante.

Nessuno negherà l'alto valore ricostruttivo di questo lavoro

dell'Ercole che abbiamo riassunto nella sua struttura logica e ne' suoi risultati più notevoli; augurando sia ripubblicato in unione cogli altri suoi scritti sull'argomento per l'onore dei nostri studi, nell'interesse degli studiosi di Dante. Poichè l'Ercole conosce l'opera di Dante come pochi; domina da gran signore le fonti storico-giuridiche, la ricca e varia letteratura dantesca, conosce e studia a fondo le questioni che tratta, affaccia ipotesi, soluzioni nuove di antichi insoluti problemi e quando non convince interessa sempre e stimola alla ricerca.

La capacità costruttiva dell'Ercole è di natura essenzialmente logica; ma non sempre la costruzione logica riesce a dominare e a comprendere la varia complessa realtà storica e psicologica, specie trattandosi di Dante, la cui opera e la cui personalità hanno una loro logica particolare in contrasto con quella astratta e quindi estrinseca dei critici. Perciò diffidiamo di tutti i tentativi fatti per ricondurre a data fissa le diverse fasi del pensiero politico di Dante. La distinzione in fasi chiuse, successive, è già per se stessa distinzione arbitraria, inadeguata a una personalità divinamente creatrice come quella di Dante. Il cui pensiero politico più che per fasi cronologicamente distinte si svolge, secondo noi, da una sintesi iniziale, i cui elementi hanno sviluppo e accentuazione diversa nelle singole opere, finchè nella *Monarchia* si rivelano completamente spiegati e tradotti in forma logica e scientifica. Mentre l'Ercole fa nascere la coscienza politica di Dante col libro IV del *Convito*, perchè solo qui l'idea dell'Impero, personificato nel popolo romano, si afferma come principio di organizzazione civile, e solo più tardi, sotto la pressione degli avvenimenti che caratterizzarono l'età di Arrigo VII e di Clemente V, si aggiunse l'idea della indipendenza dell'Impero rispetto alla Chiesa, a noi sembra che tutti gli elementi essenziali della dottrina sono presenti a Dante fin dal 1300 all'epoca di Bonifacio VIII. Attraverso i saggi del Cipolla e del Ruffini, per limitarci a fonti nostre autorevoli, appare chiaro che nelle lotte sostenute da Bonifacio con Filippo il Bello era in gioco, tra l'altro, la questione che doveva formare oggetto del primo libro della *Monarchia*, la questione cioè della necessità e universalità dell'Impero, negata dai pubblicisti francesi, difesa, sia pure a' suoi fini di dominazione universale, da Bonifacio, accolta dai guelfi italiani a cui apparteneva Dante. La questione se il popolo romano avesse conseguito le-

gittimamente l'Impero era delle più dibattute in quest'epoca e dovette attrarre l'attenzione di Dante, se questi dichiara nella *Monarchia* che di quella legittimità non era stato dapprima convinto. E si comprendono i suoi dubbi di un tempo trattandosi di una verità che non seppe poi altrimenti dimostrare che fondandosi sulla fede nei miracoli. E in ordine alla terza questione Dante doveva averne piena coscienza fin da quando le controversie giurisdizionali tra la sua città e il Papa gli rivelarono il contrasto insanabile tra l'autonomia del potere civile e il principio della *plenitudo potestatis*, invocato da Bonifacio VIII. Supporre che solo nel 1310 Dante siasi accorto che la confusione dei poteri era causa di mali e di disordini sociali è voler trarre del suo silenzio (discutibile del resto) conseguenze contradette dai fatti più accertati della sua vita e della sua epoca. Con ciò non è detto che come si affacciarono assai presto a Dante i termini del problema politico, così egli abbia avuto chiara fin dal 1300 la soluzione da darsi al medesimo. Gli studi, l'esperienza, gli avvenimenti provvidero a orientare la sua mente verso le soluzioni che prevalsero poi nella *Monarchia*. E in quanto l'Ercole ci fa assistere alla progressiva formazione di tali soluzioni nella coscienza e nell'opera di Dante fa opera certamente utile. Ma anche in ciò non ci sembra immune da preoccupazioni sistematiche, almeno se dobbiamo giudicare dalla tendenza a piegare l'opera di Dante alla logica della sua tesi, a costringerla, con interpretazioni che hanno tutto l'aspetto di espedienti, a obbedire alla triplice fase. Così la condanna di Clemente V nell'*Inferno* (composto, secondo l'a. tra il 1307 e il 1309) contrasta certamente col presupposto della fiducia di Dante in Clemente V fino al momento (1312) in cui questi tradì la causa di Arrigo per farsi complice di Filippo. Per salvare la tesi l'a. fa sua l'ipotesi da altri affacciata secondo cui i versi dell'*Inferno* allusivi alla morte e alla condanna di Clemente V furono scritti assai tardi contemporaneamente agli ultimi canti del *Paradiso*. Ancora Dante ricorda nell'*Inferno* la donazione di Costantino come causa di tutti i mali della Chiesa; ma perchè l'allusione non contrasti colla tesi dell'a. secondo cui solo nella visione del Paradiso terrestre, cioè all'inizio della terza fase, la donazione assume significato politico, egli sostiene che l'allusione dell'*Inferno* deve intendersi in un significato puramente etico, come allusione alla causa prima del pervertimento della Chiesa. Con

che ci si aggira in un circolo vizioso, perchè la corruzione morale ha favorito le aspirazioni di dominio della Chiesa, e queste hanno determinato quella. Distinguere in Dante e in genere nel Medio Evo gli effetti etici da quelli politici nel fatto della donazione è impresa, secondo noi, disperata.

Astraendo dai particolari, considerata nel suo insieme, ne' suoi risultati generali la costruzione dell'Ercole presenta elementi di vero preziosi e, a nostro credere, definitivi, sopra tutto nei riguardi della *Monarchia* che, sottratta finalmente alle contingenze dei tempi e degli avvenimenti, appare l'opera di Dante nella quale il suo pensiero politico raggiunge « nella calma e nella meditazione dell'indagine e dell'analisi filosofica e scientifica e nella stessa fredda oggettività della polemica impersonale, la sua formulazione definitiva e organicamente completa ». Se così è, non vediamo la necessità di riferire la *Monarchia* a una data fissa (1314-15), sopratutto di legare ad essa la composizione del *Paradiso*, sul presupposto di una perfetta corrispondenza tra quella e questo, corrispondenza la quale, anche se reale, non esclude una data posteriore. L'a. a dimostrare lo stretto nesso tra la *Monarchia* e il *Paradiso* insiste sulla dottrina della *traditio* che in entrambi sarebbe stata per la prima volta formulata da Dante. Il Ruffini ha dimostrato che le discussioni relative al valore delle Decretali come fonti del diritto canonico erano vive fin dall'epoca di Bonifacio VIII. E che Dante da quest'epoca ne avesse cognizione e aderisse alla tesi espressa poi nella *Monarchia*, lo dimostra il passo di questa in cui afferma di avere udito in tempi oramai lontani un arrogante decretalista sostenere l'opinione contraria.

Giustamente l'Ercole sostiene che il razionalismo della *Monarchia* (e del resto del *Convito* e della *Commedia*) ha un limite insuperabile nell'ossequio incondizionato di Dante alla fede e alla rivelazione. Intendere la *Monarchia* come « un atto di ribellione alla trascendenza scolastica » se può rispondere a una interpretazione in senso idealistico, oggi di moda, dell'opera politica di Dante, contrasta col suo pensiero profondamente ortodosso e cristiano. L'Ercole ciò dimostra con validi argomenti e la sua opposizione recisa al tentativo di intendere Dante attraverso la luce di moderne concezioni filosofiche costituisce per noi un nuovo non ultimo titolo di elogio.



Con quest'ultimo rilievo ci siamo aperta la via a considerare il lavoro di Bruno Nardi, pubblicato nell'anno del secentenario e particolarmente rivolto alla genesi filosofica del pensiero politico di Dante (33).

Come questione preliminare egli tratta della naturalità o non naturalità dell'Impero. L'Ercole, sollevando primo la questione, aveva conchiuso per la non naturalità dell'Impero, il quale non trovava alcun fondamento nella tradizione aristotelico-tomistica, seguita da Dante, relativa alla naturalità delle forme politiche (*civitas*, *regnum*), ma era sorto miracolosamente per volere divino, come rimedio alle conseguenze del peccato d'origine. Già il Parodi aveva impugnato (*Boll. Soc. dant. it.* N. S XXVI, 4) il fondamento di tale distinzione, cioè la pretesa imperfezione originaria della natura umana, già rilevata da Aristotele, che avrebbe reso necessaria la istituzione dello Stato. Secondo il Parodi tutto il pensiero politico cristiano, senza distinzione tra corrente patristica e corrente aristotelico-tomistica, avrebbe considerato lo Stato come una conseguenza del peccato: per ciò la sua necessità è acquisita non originaria, la sua naturalità deve intendersi in rapporto alla condizione di natura *lapsa* o corrotta: tutte le forme politiche, dalla *civitas* all'Impero, sono in tal senso naturali e necessarie. E tale è veramente il pensiero di Dante secondo il Parodi.

Il Nardi consente con quest' ultimo nelle conclusioni, ma contesta il presupposto dell'unità del pensiero cristiano in ordine al modo di intendere la natura umana e quindi la genesi dello Stato. Poichè da un lato S. Agostino fa dello Stato una istituzione *innaturale* come quello che è la conseguenza e quasi la continuazione del peccato; dall'altro S. Tommaso deriva lo Stato aristotelicamente dal concetto della natura umana in sè, astraendo così dai doni gratuiti soprannaturali come dal peccato che avrebbe solo aggravato l'originaria imperfezione umana. Donde segue che per gli uni lo Stato in tutte le sue forme è istituzione innaturale, per gli altri naturale. Strana e apparentemente con-

---

(33) BRUNO NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco* in *Giornale st. della letter. italiana* vol. 78, 2 genn. 1921 p. 1-52

traddittoria sarebbe, secondo il Nardi, la posizione di Dante il quale dopo di aver inteso la natura umana originaria nel senso agostiniano, cioè come natura perfetta, viene a dimostrare la necessità e la naturalità dello Stato cogli stessi argomenti di Aristotele; ma è evidente per il Nardi che Dante vuol riferirsi alla natura umana intrinsecamente corrotta dal peccato e quindi intende lo Stato, non escluso l'Impero, come necessario e naturale rimedio contro l'*infirmitas peccati*.

Che il Nardi abbia rettamente interpretato il pensiero di S. Tommaso in ordine alla condizione originaria della natura umana non crediamo. Secondo S. Tommaso (cfr. *Summa c. Gent.* IV, 2) l'imperfezione originaria della natura umana *pura* (derivante cioè dall'elemento corporeo) non rendeva « Deo et sua gratia supplente ») nè naturale, nè necessario lo Stato; e veramente, come ben rileva il Parodi, non si ha prova che S. Tommaso chiamasse Stato la città edenica. Prima del peccato non potevasi parlare, nè per la Patristica nè per la Scolastica, di una vera e propria organizzazione politica dell'umanità.

Neppure crediamo a una essenziale differenza tra S. Agostino e S. Tommaso nel modo di considerare gli effetti del peccato. Secondo il Nardi la *vulneratio peccati* sarebbe stata per S. Agostino intrinseca alla natura umana, per S. Tommaso solo estrinseca. Tale distinzione non solo non si trova nei testi, ma è contradetta dalle parole stesse di S. Tommaso (*Summa*, 1 2 q. 85), il quale dopo di avere rilevato come effetto del peccato la « ignorantia, infirmitas, malitia et concupiscentia » aggiunge che la quadruplice ferita rientra nei due « poenalia » posti in rilievo da S. Agostino (di cui ricorda la dottrina esposta nel *De natura et gratia*) cioè nella « ignorantia » e nella « difficultas » la quale ultima include le tre ferite riguardanti le potenze appetitive, cioè la malizia, l'infermità e la concupiscenza. S. Agostino e S. Tommaso concordano sostanzialmente nel considerare gli effetti del peccato d'origine.

Ma comunque sia di tali controversie teologiche ciò che importa è di fissare la posizione di Dante, il quale non si propose di risollevare una questione sopita a' suoi tempi e si attenne a quella che era la *communis opinio* al riguardo.. Non vi è ragione per credere ch'egli nel trattare della necessità e naturalità dello Stato si riferisse alla condizione di natura integra dell'uomo; anche

ammettendo l'imperfezione originaria, questa era sanata dalla grazia e il problema dello Stato non si poneva. Lo Stato anche per Dante sorge in rapporto colla natura corrotta, che è la condizione attuale e naturale dell'uomo. In conseguenza del peccato l'originaria imperfezione, non più sanata dalla grazia, rendeva necessario lo Stato e gli argomenti aristotelici per giustificarne la naturalità dovevano a Dante come a S. Tommaso presentarsi ovvii. Se non che il peccato non solo aveva privato l'uomo della « originalis justitia », ma l'aveva intrinsecamente infirmato, donde la necessità e naturalità dell'Impero come rimedio alla infermità naturale creata dal peccato. Si comprende come la giustificazione dell'Impero, ignoto ad Aristotele dovesse fondarsi sulla concezione cristiana della vita.

Trattando dell'averroismo in Dante il Nardi, seguendo il Parodi, sostiene contro il Kern e l'Ercole, che la differenza posta da Dante nel c. 3 del lib. I della *Mon.* tra il fine dell'individuo e quello dell'umanità è una differenza quantitativa non qualitativa. Dante in altre parole avrebbe voluto dire che il fine del singolo è meno perfetto, perchè più limitato, del fine dell'umanità complessivamente presa. Non consentiamo coll'a. in questa svalutazione del pensiero di Dante. Il quale lungi dal collocare sullo stesso piano il fine dell'individuo e quello dell'umanità, insiste nel distinguerli. L'umanità come tale e nel suo complesso è ordinata a un suo proprio fine, al quale non può tendere nè un uomo singolo, nè una società particolare. Non trattasi quindi dell'estensione all'umanità del fine che è proprio dell'individuo, ma trattasi di un fine che solo l'umanità può proporsi e attuare. E mentre l'individuo deve mirare al raggiungimento della duplice felicità, terrena e celeste (*Mo.* III, 16), l'umanità tende a un fine che si svolge esclusivamente nel tempo e consiste esssenzialmente nell'attuazione della potenzialità intellettuale e pratica del genere umano. Nell'assegnare all'individuo e all'umanità il loro proprio fine il pensiero di Dante si svolge in un ordine di idee profondamente diverso. La società del genere umano concepita come unità e realtà per se stante non può intendersi come estensione o strumento dell'individuo. Dante tende a distinguere, a graduare, individualizzandoli, gli esseri, la realtà, i fini, a stringerli in un nesso di subordinazione gerarchica che lascia sussistere la diversità e l'autonomia reciproca. Qui non ci interessa

se nell'elevare la società del genere umano a realtà autonoma, distinta e sovrastante per il suo fine agli individui, Dante si poneva in contrasto colla dottrina ortodossa e subiva l'influenza averroistica; certo è che la tesi dell'ortodossia di Dante non può spingersi al punto da negare gli aspetti originali della sua dottrina politica, anche se contrastanti colla dominante tradizione di pensiero.

Dev'essere anche, a nostro credere, rettificata l'affermazione dell'a. secondo cui l'Impero dantesco rappresenta, rispetto alla *civitas* greca, una autarchia assoluta e si identifica col concetto dello Stato nella pienezza del suo significato (p. 26). L'autarchia delle comunità politiche inferiori (civitas, regnum) non è nè tolta nè diminuita; essa rimane integra, perfetta, assoluta nei limiti dei loro fini particolari. La funzione dell'Impero rispetto ad esse non è politica, ma etica; come organizzazione unitaria e universale dell'umanità, l'Impero non si confonde collo Stato, poichè di questo non ha gli elementi essenziali; manca della condizione del territorio senza cui lo Stato perfetto e autarchico non può concepirsi. Esso è supremo regolatore dei rapporti fra i singoli Stati in vista della pace, ma non è uno Stato esso stesso; la sovranità dell'Impero è morale non territoriale. Per ciò il concetto greco dello Stato non è superato, come afferma l'a., dalla idea romana, ma è integrato dal sovrapporsi dell'idea cristiana, che l'idea imperiale romana elevò a nuovo spirituale significato. Uno Stato la cui sovranità si estende a tutta la terra è un assurdo giuridico; e non dobbiamo portare all'assurdo la generosa utopia di Dante che vagheggiando un organo di giustizia e di pace, tutore degli interessi supremi della civiltà, si fece eco di una aspirazione profonda e perenne dell'umanità.

L'a. si domanda se l'autarchia dell'Impero non viene ad essere ostacolata dal potere ecclesiastico, data la duplice natura e la duplice finalità dell'uomo, ammessa da Dante non meno che S. Tommaso. E conclude che mentre S. Tommaso movendo dal presupposto che l'uomo non può appagare il suo naturale desiderio di felicità se non nell'altra vita, doveva logicamente ammettere la supremazia assoluta della Chiesa e quindi negare l'autarchia dell'Impero. Dante ponendo il fine umano raggiungibile nella sua pienezza per mezzo dell'umana convivenza, era

tratto ad affermare l'autonomia e l'indipendenza del potere civile di fronte a quello ecclesiastico. La logica è indubbiamente per la tesi dell'a.; ma a noi sembra che un maggior approfondimento del pensiero così di S. Tommaso come di Dante su questo punto porti assai più a ravvicinarli che non a contrapporli. L'Ercole giustamente rilevò la grande moderazione di S. Tomso in ordine alla questione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa: poichè se egli, in sede di principii, era indotto ad ammettere che come il corpo ha l'*essere* dall'anima, così anche la « temporalis jurisdictio principum (habet esse) per spiritualem Petri et successorum eius », svolgendo il suo pensiero finisce per riconoscere che l'autorità pontificia si esercita praticamente *ratione delicti*, quando i principi, per la loro effettiva condotta, avevano cessato di essere « legitimi domini » per diventare « tyranni ». Solo con Egidio Romano e con Bonifacio VIII la sfera del peccato si allarga tanto da giustificare un intervento pieno e assoluto. Nè va dimenicato che l'autorità *imperiale* del Papa nel *De regimine* (espressione del pensiero di S. Tommaso, se non opera in questa parte di esso) è fatta derivare da un fatto storico ed è dichiarata *secondaria* rispetto alla spirituale. A sua volta Dante non porta la sua tesi dell'indipendenza dei poteri alle estreme conseguenze logiche: è difficile negare che anch'egli non riconosca, colla superiorità dell'anima sul corpo, una certa subordinazione dell'Imperatore nei riguardi della Chiesa e non mancano noti e chiari accenni al riguardo. D'altra parte se, come crediamo col Valli, l'Impero serve ai fini della redenzione umana, la felicità terrena di cui parla Dante è piena e perfetta solo in quanto si lega e si subordina ai fini soprannaturali. Noi crediamo che nell'interpretazione della *Monarchia*, la cui materia è essenzialmente politica, la logica deve integrarsi colla debita considerazione della realtà storica che si imponeva così a Dante come a S. Tommaso; nè questi fu l'apologista della teocrazia, nè Dante fu il rappresentante dell'idea laica pura.

Dopo ciò si comprende come l'a. fosse indotto a contrapporre il rigido separatismo della *Monarchia* alla tendenza più conciliante della *Commedia*, a considerare come un postumo pentimento e quasi una tardiva aggiunta la chiusa della *Mo.*, in cui Dante accenna a una certa dipendenza dell'Imperatore rispetto al Pontefice nella forma della *reverentia*. L'a. rimprovera a Dante

una contraddizione che è la conseguenza del suo formalismo logico. Dante non separa ma distingue, combatte la confusione dei poteri non la loro cooperazione e subordinazione, non svaluta i fini e i poteri umani; e ciò secondo un principio di ordine, di gerarchia, di armonia che non è solo della *Commedia*, ma anche della *Monarchia*.

Ma l'errore più grave del Nardi consiste nell'aver fatto dipendere la data di composizione della *Monarchia* da criteri di interpretazione incerti e soggettivi. Astraendo da ogni altra considerazione l'a. fa del razionalismo il carattere peculiare della *Monarchia*. Siccome nella *Commedia* tale *carattere* si attenua fino a far luogo alla subordinazione della ragione alla fede, così essa dev'essere di data posteriore alla *Monarchia*, e questa deve riferirsi col *Convito*, in cui la stessa tendenza razionalista si rivela, agli anni che precedono l'elezione di Arrigo VII e la sua venuta in Italia. Il ragionamento, che vediamo riprodotto in uno scritto posteriore del Nardi (34), si regge sul presupposto che veramente la preminenza della ragione sulla fede costituisca il vero carattere della *Monarchia* e del *Convito*. Giustamente l'Ercole osserva (op. cit. p. 411) che il razionalismo di Dante è quello stesso di S. Tommaso e si riduce alla fiducia nella capacità naturale della ragione umana a comprendere la verità per quanto circoscritta e limitata di fronte alla verità divina. Parlare, aggiunge l'E., di razionalismo dantesco in altro senso, supporre che in un certo momento della sua formazione intellettuale Dante abbia creduto in una illimitata potenza della ragione umana anche nei riguardi della verità rivelata, è fraintendere i presupposti non solo del *Convito* ma anche della *Monarchia*. La dimostrazione che ne dà l'Ercole sembra a noi esauriente ed è la sola che permette di non intendere la *Commedia* come una sconfessione delle dottrine filosofiche e politiche di Dante. Evidentemente il Nardi scambia il razionalismo formale del *Convito* e della *Monarchia* col razionalismo dogmatico da cui Dante fu immune. Ma comunque sia di ciò noi vogliamo qui rilevare il pericolo di compromettere la questione della data di composizione della *Monarchia* e della *Commedia* con preoccu-

(34) BRUNO NARDI, *Due capitoli di filosofia dantesca* in *Supplemento* nn. 19-21 al *Gior. st. della letter. it.*, Torino, 1922, p. 233 e seg.

pazioni logiche e filosofiche. Le caute pazienti indagini del Parodi, dell'Ercole, del Solmi, del Ruffini hanno aperto la via alla soluzione di una questione essenzialmente storica; i loro sforzi non vanno frustrati col ritorno a metodi di ricerca unilaterali e fallaci.

***

L'esame critico dei lavori comparsi in occasione del secentenario sul pensiero politico di Dante ci consente di affermare che la loro importanza è in ragione del rigore con cui il criterio storico, inteso nel suo più largo significato, fu applicato a rilevare i diversi aspetti della complesssa vita medioevale dai quali si svolse la sintesi politica dantesca. Chi meglio riuscì ad abbracciarli, a farli convergere nella comprensione più profonda dell'opera di Dante fu l'Ercole, i cui lavori sono da segnalarsi per modernità di ricerche, per novità e importanza di risultati. Giuristi e filosofi portarono il contributo dei loro metodi e della loro esperienza e cooperarono a dar rilievo ad aspetti per lo più trascurati nello studio della *Monarchia*. La cui oscurità, quando non è dovuta ad altezza di pensiero, deriva dall'aver Dante attinto alle fonti più lontane e recondite della coscienza medioevale. Da questa egli mosse per svolgerne le ricche inesauribili energie, per organizzarle e raccoglierle in una sintesi, della quale il corso storico dell'umanità non ha interamente esaurito l'esperienza. Perciò la figura di Dante, avvolta in un religioso mistero, proietta ancora la sua ombra sopra di noi quasi ad ammonirci che la sua missione non è finita. La *Monarchia* è ancora per molti aspetti un libro chiuso e incompreso; solo all'umanità ricostituita sulla base della giustizia e della pace apparirà chiaro e interamente spiegato. Se l'organizzazione giuridica dell'umanità costituisca il sogno o la profezia di Dante nessuno oggi può ancora affermare.

Torino, luglio 1923

GIOELE SOLARI.

RECENSIONI

S. N. Miller, *The Roman Fort at Balmuildy Summerston near Glascow, on the Antonine Wall. Being an Account of Excavations conducted on behalf of the Glascow Archaeological Society*, Glascow, Printed for the Society by Maclehose, Iackson e Co., publishers to the University, 1922, pp. 116, tav. LVIII, fig. 12.-8.o.

Presso la fattoria di Balmuildy, sulla riva del fiume Kelwin, la Società archeologica della vicina Glascow (Scozia) esplorò gli avanzi di uno dei *castella* del vallo di Antonino. Avanzi ora ridotti alle pure fondamenta, qualche volta queste stesse già parzialmente distrutte. Il Miller potè tuttavia trarne il piano completo. Il suo studio porge non solo un notevole contributo alla conoscenza archeologica topografica della Scozia, ma sopratutto dà, in modo veramente eccellente, l'immagine di uno dei *castella* di quel tratto del *limes* romano, integrando quanto era noto da esplorazione di altri *castella* del *limes* stesso. La civiltà romana, in queste regioni, tardi si affermò e con caratteri del tutto provinciali, sì che lo studio del Miller viene ad aver particolare attrattiva.

Ad est di Balmuildy il vallo di Antonino seguiva il corso del Kelwin: présso questo castello lo attraversava dirigendosi verso l'estuario del Clyde. Il castello di Balmuildy a cui finiva verosimilmente la strada militare condotta dal sud, comandava una delle maggiori vie di comunicazione tra la Scozia romana a sud del vallo, e le tribù indigene a nord. Ma gli scavi non rivelarono nessuna traccia di occupazione dell'età dei Flavii, benchè sia verisimile che nella regione sia stato qualche presidio del conquistatore Agricola. Gli avanzi rimasti — costruzioni ed oggetti ritrovati — ci portano, ad un dipresso, agli anni tra il 142 ed il 180 dopo Cristo.

Il castello formava un rettangolo di m. 126 × 140. Difeso ad est, a sud, ad ovest da un alto muro e da fossati in terra, si congiungeva a nord allo stesso vallo di Antonino; in questo aprivasi una porta, di cui con molto acume, dati i pochi avanzi rimastici, il Miller propone una ricostruzione. Su di essa era verosimilmente una iscrizione, raccolta in frammenti, che porta il nome del costruttore Lollio Urbico, generale di Antonino Pio. Entro queste difese erano, come negli altri castelli dello stesso *limes* e del *limes* germanico, il pretorio, l'abitazione del comandante, i magazzini, le baracche dei soldati, i bagni ecc.

I frammenti di vasi di terracotta, egregiamente studiati dal Miller, servono anch'essi a datare il castello, appartenendo all'età degli Antonini: i prodotti più fini sono quei vasi detti di « terra sigillata » a vernice rossa ornati esternamente di figure a rilievo, che le officine della Gallia transalpina e le renane largamente

When were these books out 1921 22 etc

Why see that gueffs Rossoni

VOLTRO) IMPERO
DXV) ROMANO

375
1145
4,50

